QUENTIN SKINNER

LENGUAJE POLÍTICA E HISTORIA

Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

Colección *Intersecciones*
Dirigida por Carlos Altamirano

Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo (3ª ed.), Renato Ortiz

Populismo posmoderno, VV. AA.

El desarrollo del Estado moderno. Una introducción sociológica, Gianfranco Poggi

Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación, Mary Louise Pratt

La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil, José Murilo de Carvalho

Giro lingüístico e historia intelectual, Elías José Palti

Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales (2ª ed.), Zygmunt Bauman

Lenguaje, política e historia

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
Daniel Gomez

Vicerrector
Jorge Flores

Quentin Skinner

Lenguaje, política e historia

Prólogo
Eduardo Rinesi

Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

Intersecciones
Colección dirigida por Carlos Altamirano

Skinner, Quentin
Lenguaje, política e historia / Quentin Skinner ; con prólogo de: Eduardo Rinesi - 1a ed. - Bernal : Univ. Nacional de Quilmes, 2007.
340 p. ; 20x14 cm. (Intersecciones dirigida por Carlos Altamirano)

Traducido por: Cristina Fangmann
ISBN 978-987-558-116-6

1. Metodología de la Investigación Histórica. 2. Lingüística. 3. Filosofía. I. Eduardo Rinesi, prolog. II. Fangmann, Cristina, trad. III. Título
CDD 907.2

Traducción: Cristina Fangmann

Título original: *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*
© Primera edición, published by the Press Syndicate of the University of Cambridge, England, 2002

© Universidad Nacional de Quilmes, 2007
Roque Sáenz Peña 352
(B1876BXD) Bernal, Pcia. de Buenos Aires
http://www.unq.edu.ar
editorial@unq.edu.ar

Realización de portada: *Mariana Nemitz*

ISBN: 978-987-558-116-6
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Prólogo, *por* Eduardo Rinesi 9
Convenciones 19

1. Introducción. Viendo las cosas a su manera 23
2. La práctica de la historia y el culto de lo fáctico 33
3. Interpretación, racionalidad y verdad 63
4. Significado y comprensión en la historia de las ideas 109
5. Motivos, intenciones e interpretación 165
6. Interpretación y la comprensión de los actos de habla 185
7. "Significado social" y la explicación de la acción social 223
8. Principios morales y cambio social 249
9. La idea de un *lexicon* cultural 269
10. Retrospectiva: el estudio de la retórica
y el cambio conceptual 295

Bibliografía 315

Prólogo

Eduardo Rinesi

La presente colección de ensayos sobre metodología de la historia intelectual corresponde al primer volumen, *Regarding Method*, del último gran trabajo de Quentin Skinner, *Visions of Politics* (Cambridge University Press, 2002), que incluye un segundo tomo sobre *Renaissance Virtues* y un tercero sobre *Hobbes and Civil Science*, y su publicación en lengua castellana constituye un acontecimiento de gran significación. De hecho, los temas de estas tres partes de esta obra mayor del notable historiador inglés permiten identificar nítidamente las tres grandes áreas de interés por las que a lo largo de las décadas ha circulado su trabajo: los problemas metodológicos de interpretación de los textos del pasado, los fundamentos/fundaciones (*foundations*) del pensamiento político moderno –con especial énfasis en la tradición republicana italiana del siglo XVI e inglesa de la primera mitad del XVII–, y la obra de Thomas Hobbes. Y lo cierto es que, si la muy parcial porción de su obra que está hoy disponible en castellano nos ha familiarizado con algunas de las originales hipótesis de Skinner sobre problemas vinculados con el segundo y (en mucho menor medida) el tercero de esos campos de interés, sus importantes aportes a la discusión sobre las "cuestiones de método" no habían tenido hasta el momento ocasión de ser valorados y discutidos por el público hispanoparlante.

Y se trata de aportes fundamentales, cuyo conocimiento es indispensable incluso para la comprensión de los trabajos más específicos

de Skinner sobre tal o cual autor o problema histórico concreto, toda vez que sus trabajos históricos pueden ser pensados como aplicaciones a casos particulares de sus postulados metodológicos de alcance más universal. Quizás convenga entonces empezar por revisar, siquiera en trazos muy gruesos, el propio itinerario intelectual de Skinner, el tipo de influencias que modeló su aproximación a los problemas de historia de las ideas, y el tipo de abordaje que volvió, desde sus primeros escritos, blanco de sus ataques y de sus críticas. Skinner comenzó sus estudios en 1959 en el Caius College (uno de los 31 *colleges* de la casi milenaria Universidad de Cambridge), y sólo tres años más tarde –con apenas 21– iniciaba su carrera universitaria como miembro de otro afamado *college* de la misma Universidad: el Christ's. Como estudiante y luego como joven profesor, recibió, además del ascendiente de John Burrow, su tutor, la influencia decisiva de Peter Laslett, cuya forma de trabajo sobre los textos de filosofía política del pasado marcaría a fuego la del propio Skinner. En 1960, Laslett publicó su ejemplar edición de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke, que representó un punto de inflexión en los modos de interpretación de la obra del filósofo inglés, y que hasta hoy constituye una referencia insoslayable para los estudiosos de esa obra.

¿En qué consiste la torsión que imprime la investigación de Laslett a la interpretación canónica de los *Dos tratados*? En que si tradicionalmente éstos habían sido concebidos, ora como textos, como dice Skinner por ahí, "arquitectónicos", sostenidos sobre sólidas columnas filosóficas y destinados a establecer principios intemporales de la vida política, ora como textos preocupados por justificar la Revolución inglesa de 1688, Laslett, insistiendo en la necesidad de no pensar los textos de filosofía política aislados de las circunstancias en que fueron escritos, invitaba a no interpretar los de Locke en el marco del clima político inglés de los años de su aparición, sino en el de los años de su redacción (que según toda la evidencia no fueron los últimos, sino los primeros, de la década de 1680), y, más en general, a no concebirlos como textos "arquitectónicos" sino como *pièces d'occasion*, como pie-

zas *situadas* en un *contexto* determinado, y que no era posible estudiar productivamente sin preguntarse por las *intenciones* que su autor tenía al escribirlas. No sería exagerado afirmar que lo fundamental de todo el futuro programa intelectual de Skinner estaba contenido en esta indicación: sólo bastaba dar el paso de afirmar (como no se ha cansado de hacer Skinner) que lo que Laslett había hecho con Locke podía hacerse con *cualquier* filósofo político. Que no sólo los *Dos tratados*, sino cualquier obra de filosofía política del pasado (verbigracia, el *Leviatán* de Hobbes) podía y debía leerse como un panfleto escrito en cierto contexto y con ciertas –lo escribo de nuevo, porque es un tópico fundamental de la obra de Skinner– *intenciones*.

Por cierto, a Skinner no le faltaban influencias que lo impulsaran a orientar su trabajo en este sentido. En primer lugar, estaba ciertamente el modelo del viejo R. G. Collingwood, quien había insistido en que las obras de arte, literarias y filosóficas eran objetos *intencionales*, y en que comprenderlos significaba comprender los *propósitos* que sus autores habían tenido al producirlos, lo que volvía a la tarea del historiador del arte o de las ideas una tarea *hermenéutica* de primer orden. En segundo lugar, estaba el ejemplo de John Pocock, a quien Skinner describió una vez como "un Collingwood puesto en acción", y que sería una figura fundamental en su formación. Skinner era aún un adolescente cuando Pocock publicó *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, en 1957, del que nuestro autor ha dicho que no era la historia de una idea, sino la historia de *personas argumentando acerca de una idea*, y ese modo de contar la historia influiría poderosamente sobre él. Por cierto, la obra posterior de Pocock, incluyendo en primer lugar su monumental *The Machiavellian Moment*, de 1975, no dejaría de dialogar con la de Skinner durante las siguientes décadas. Por último, estaba, entre los coetáneos de Skinner que irían junto a él a renovar la historiografía inglesa entre fines de la década de 1960 y comienzos de la siguiente, el extraordinario trabajo de John Dunn, quien en 1968 publicó un influyente artículo titulado "Identity of the history of ideas", y sólo un año más tarde su formidable *The political*

thought of John Locke, que constituye aún hoy un texto decisivo para la comprensión de la filosofía política inglesa del siglo XVII.

Ése es pues el marco de preocupaciones teóricas, relaciones personales e influencias intelectuales en el que Skinner escribe en aquellos años su primer gran trabajo de metodología de historia de las ideas. Se trata de un artículo, "Meaning and understanding in the history of ideas", escrito en 1967 y publicado dos años más tarde en la prestigiosa revista *History and Theory*, y que en una versión muy retocada se incluye como capítulo 4 en la presente compilación, por lo que el lector podrá juzgar por sí mismo su importancia y su interés. Lo que quizás correspondería hacer aquí, entonces, más que presentar el argumento desarrollado por Skinner en ese artículo programático fundamental (en ese verdadero "manifiesto metodológico", como lo llamó la historiadora brasileña Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke), es tratar de situar, muy esquemáticamente, los dos grandes cuerpos de ideas, las dos grandes tradiciones intelectuales –ambas de fuerte presencia, por cierto, en la academia británica de aquellos años postreros de la década de 1960– contra las cuales, o en polémica con las cuales, levantaba Skinner su programa, al que básicamente se ha mantenido fiel desde entonces y hasta sus trabajos más recientes.

Por un lado, este programa se alzaba contra la idea según la cual los textos de filosofía conviven entre sí en una suerte de tiempo sin tiempo (o bien, *à la* Lovejoy, se van enhebrando, como sucesivas modulaciones o "variaciones sobre un mismo tema", alrededor de un conjunto de "ideas" básicamente invariables) y tienen un significado intrínseco para dar con el cual basta un análisis puramente textual. Contra esta idea, Skinner, como ya anunciamos, se ha dedicado a insistir sobre el hecho de que un texto (filosófico o de cualquier tipo) no puede comprenderse sin entender una cantidad de cosas que no se encuentran *dentro* de ellos mismos, sino en lo que podemos llamar su *contexto*, incluyendo dentro de éste las circunstancias políticas y de todo tipo en las que el texto en cuestión fue escrito, las motivaciones que tenía el autor para escribirlo, los efectos que buscaba producir con

él, a quién, y cómo buscaba convencer por medio de él, las convenciones que compartía con sus lectores inmediatos, el propio *género* en que el autor podía producir –y sus lectores decodificar– sus intervenciones, etc. Skinner ha destacado muchas veces, por ejemplo –y de manera ejemplar en su extraordinario *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, de 1996, lamentablemente no traducido aún al castellano– que no se entiende nada de nada de los últimos dos libros del *Leviatán* si no se comprende que la mitad de las cosas que allí se dicen son sátiras o ridiculizaciones de los argumentos de los enemigos *políticos* de Hobbes en el momento en que Hobbes escribe, y los ejemplos de este tipo podrían, por supuesto, multiplicarse.

Por otro lado, el programa esbozado por Skinner en su texto de 1969 dirigía sus dardos contra la tradición de trabajos de historia intelectual de orientación marxista, clásicamente representada, en el contexto anglosajón, por los importantes aportes de Christopher Hill, y de manera especialmente desafiante por el resonante y muy influyente libro de C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, que había aparecido un lustro antes, en 1964, y provocado un fuerte impacto entre los estudiosos de la historia de las ideas. La tesis central del libro de Machpherson (que no ha dejado de orientar, por cierto, numerosas interpretaciones de la filosofía política inglesa del siglo XVII desde entonces hasta nuestros días) era que las obras de autores como Harrington, Hobbes o Locke podían y debían estudiarse como expresiones de las importantes transformaciones en la estructura social inglesa de su tiempo. Skinner no está, desde luego, de acuerdo con esa idea: no es posible estudiar las creencias de las personas en general, y de los filósofos políticos en particular –nos viene diciendo desde sus primeros trabajos hasta éste que hoy tenemos entre manos–, como epifenómenos de circunstancias sociales que las "producirían", y por lo tanto el "contexto" en el marco del cual es necesario leer los textos de filosofía política del pasado no puede ser el contexto *social* constituido por esas circunstancias, sino el contexto *intelectual* donde surgen las ideas y doctrinas que alimentan esos textos.

Skinner tendría oportunidad de profundizar esta línea de trabajo a partir de la influencia que recibiría, en la década siguiente, de autores como Thomas Kuhn y Clifford Geertz, con quienes trabajaría durante varios años (los únicos de su vida académica que pasó fuera de Cambridge) en la Universidad de Princeton, y con cuyas ideas es fácil ver que su propio pensamiento encontraba diversos y fundamentales puntos de contacto. En relación con Kuhn y con Geertz –y bajo la ostensible, y varias veces declarada, influencia del Foucault de *Las palabras y las cosas* y de la *Arqueología del saber*–, Skinner reforzaría su convicción de que las ideas de un autor (más en general: de cualquier persona) deben ser juzgadas en relación con el conjunto de sus creencias y no con algo del orden de los "hechos objetivos", de que más que hablar de la "verdad" o de la "falsedad" de tal o cual cuerpo de ideas es necesario hablar de su racionalidad (o irracionalidad), y de que lo que es racional (o irracional) para un habitante de otra cultura o de otro momento de la historia puede no serlo para nosotros. De ahí que la tarea del historiador de las ideas se parezca, como escribiría Skinner muchos años más tarde, en su precioso *Liberty before Liberalism*, de 1998 –pero se trata de una idea que lo acompaña en realidad desde sus escritos más tempranos, y que puede encontrarse desplegada en varios pasajes de este mismo libro que aquí presentamos–, a la de un arqueólogo, que debe traer de vuelta a la superficie tesoros intelectuales enterrados, desempolvarlos y examinarlos, y junto con ellos –y a la luz de ellos– examinar también *nuestras* propias ideas y creencias, que ese tipo de exploración "arqueológica" permite desnaturalizar y dejar de pensar como las únicas posibles y razonables.

Ahora bien, ¿cómo proceder al examen de esos tesoros así desenterrados? Ya hemos apuntado dos mandamientos metodológicos fundamentales de Skinner sobre esto. El primero –resumiendo entonces cuanto venimos diciendo– es que el análisis de esos tesoros, de los *textos* que constituyen esos tesoros, no puede prescindir del análisis de las circunstancias (de los *contextos*) en que esos textos fueron escritos. Esta primera prescripción, por cierto, define un aspecto fundamental

del tipo de abordaje de los textos filosófico-políticos del pasado no sólo de Skinner, sino de todos los miembros de lo que a veces se conoce como "escuela de Cambridge" (de la que el propio Skinner es, por supuesto, un animador fundamental), y uno de los rasgos que distingue este tipo de abordaje del que suele identificarse como el propio de la "escuela de Oxford", que consistiría, en cambio, en acercarse a los textos, más "ahistóricamente", con menos interés por sus circunstancias que por sus argumentos. El propio Skinner suele identificar este abordaje que practica e impulsa con una expresión que es casi una consigna: *"Ideas in context"*. La misma –vale la pena comentarlo– da nombre a una espléndida colección de libros dirigida por Skinner de la Cambridge University Press, donde han aparecido trabajos extraordinarios y que ya se han vuelto referencias ineludibles, como *Virtue, Commerce, and History*, de Pocock, o *An approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, de James Tully (otro interesantísimo compañero de ruta de Skinner, abundamentamente citado en estas páginas), entre otros.

Junto a este primer mandamiento, entonces, de estudiar las ideas filosófico-políticas del pasado en sus contextos, el segundo mandamiento del "método Skinner" prescribe pensar esos contextos *no* (ya lo dijimos, también) como un conjunto de determinaciones sociales inmediatas, sino como contextos *intelectuales*. Esto es, como contextos hechos de debates, de lecturas, y de debates con estas lecturas. Como contextos, en fin, hechos de *palabras*. De ahí la importancia fundamental, para Skinner, del problema del *significado* de esas palabras (problema en cuyo abordaje Skinner ha sido especialmente sensible a las enseñanzas del último Wittgenstein y de algunos de sus seguidores) y también de los *cambios* en esos significados. Significados que se vinculan con los específicos *usos*, entonces, de esas palabras en contextos determinados, que pueden variar cuando estos contextos también lo hacen, y que por cierto pueden (y de hecho *suelen*) no ser los mismos en el texto que como historiadores de las ideas consideramos y en *nuestros* propios usos de las palabras, lo que nos obliga a con-

siderar en cada caso *qué específico significado* tiene (de los varios que quizás se le han ido añadiendo o superponiendo, como capas sucesivas, a lo largo de la historia) tal o cual palabra en tal o cual texto de determinado autor. Con diferencias que el propio Skinner explicita con toda claridad en la retrospectiva final de este libro, este programa no deja de tener evidentes parentescos con el de lo que a veces se ha llamado la "historia conceptual" practicada por el recientemente fallecido Reinhart Kosselleck: piénsese, por ejemplo, en el tratamiento que ha dado Kosselleck, en su *Pasado futuro*, de 1979 (en español en Paidós, Buenos Aires, 1993), a los cambios en los significados de palabras fundamentales en el pensamiento político moderno, tales como "historia" o "revolución".

En cuanto a Skinner, un buen ejemplo de esta preocupación por los cambios en los significados de las palabras puede encontrarse (el propio Skinner lo señala aquí) en su estupendo estudio sobre las mutaciones de la palabra "Estado" a lo largo de los siglos de la primera modernidad europea. El mismo está contenido en un ensayo que fue originalmente publicado en 1989 (en una compilación que, por cierto, se ha vuelto un clásico: *Political Innovation and Conceptual Change*, editada por Terence Ball, James Farr y Russel Hanson), que fue luego reeditado –bajo el título de "From the state of princes to the person of the state"– en el segundo volumen de estas mismas *Visions of politics* y que está publicado en castellano, en forma de libro, con el título de *El nacimiento del Estado* (Gorla, Buenos Aires, 2002). En ese precioso trabajo, Skinner muestra los sucesivos trastocamientos del significado de la palabra "Estado" desde su uso por los humanistas cívicos italianos del Renacimiento (que se preocupaban por el estado *del Príncipe*, esto es, por su *stato*, su "estatuto", su propia *condición* principesca), pasando por su apropiación por los monarcómacos franceses del siglo XVI (a quienes les interesaba menos el estado del Príncipe que el de *la Nación*) y llegando a su instalación como categoría central en la filosofía política de Hobbes (donde designa una *persona artificial* distinta *tanto* del Príncipe *como* de la Nación), y muestra en qué graves errores

de interpretación podríamos caer si, por ejemplo, leyéramos la famosa sentencia de Maquiavelo según la cual el Príncipe debe esforzarse por "mantener *il suo stato*" suponiendo que el buen secretario estaba usando esa palabra en el mismo sentido en que *nosotros* solemos hacerlo hoy.

Pero hemos dejado dicho antes algo que es tiempo ahora de retomar, y es que para Skinner la tarea hermenéutica del historiador de las ideas no requiere *solamente* la comprensión del *significado* de las palabras utilizadas en el texto del que se trate, sino también la de la *intención* de su autor al escribirlo. Vale decir: que cuando alguien escribe un texto está *haciendo algo* al escribirlo (y a ese "algo" Skinner lo llama, siguiendo una tradición notoria, un "acto de habla"), y que comprender eso que está haciendo exige comprender *por qué*, pero sobre todo *para qué*, lo está haciendo. Esta convicción ha llevado a Skinner a estudiar cuidadosamente, en la línea abierta por los clásicos *How to do things with words*, de J. L. Austin, y *Speach Acts*, de John Searle, una serie de problemas cuyo tratamiento ocupa una parte importante de este libro, y en los cuales no podemos ingresar en esta presentación muy general. Mencionemos, sólo como ejemplos, la distinción entre "motivos" e "intenciones" de la acción y la discusión sobre la relación entre los sentidos subjetivos de la acción y los valores compartidos en una sociedad –temas de sendos artículos publicados originalmente en 1972 y retomados acá, en versiones muy actualizadas, como capítulo 5 y 7 respectivamente–, la paradoja de que los sujetos de una acción transformadora deben legitimarla en los términos de los valores morales vigentes en la sociedad que se proponen transformar –objeto de un artículo de 1974 que inspiró el que acá se presenta como capítulo 8– y la cuestión de lo que podemos aprender sobre el modo en que los miembros de una sociedad piensan sobre ella estudiando las "palabras claves" que usan para describirla –motivo de un artículo de 1979 que acá se recoge como capítulo 9.

Las posiciones defendidas por Skinner en esta serie de trabajos, que –como se ve– cubren una prolífica década de actividad intelec-

tual (década durante la cual, ciertamente, Skinner no se privó de publicar, *además*, su excepcional *The foundations of Modern Political Thought*, aparecido en 1978 y traducido al español en 1985, y de preparar su mucho más breve pero no menos decisivo e influyente *Maquiavelo*, que aparecería en 1981 y sería rápidamente vertido, también, a nuestra lengua), recibieron diversas críticas durante los años siguientes. Muchas de ellas fueron recogidas en el libro editado por James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Cambridge, 1988), donde el propio Skinner recoge el guante y redacta una "Reply to my Critics", de la que en los capítulos 3 y 6 de este volumen se incluyen, reformulados y con un mayor desarrollo, algunos tramos. Básicamente, Skinner insiste en esos dos capítulos –de distintos modos y amparado en distintos autores– sobre la distinción fundamental que ya hemos presentado: la distinción entre lo que un autor del pasado "quiso decir" usando tal o cual palabra y lo que "quiso hacer" diciendo lo que dijo, y defiende, contra las posiciones que llama "dogmáticas" o anti-perspectivistas (así como en el capítulo 2, que recoge un artículo suyo mucho más reciente, lo hace frente al culto empirista de los "hechos") el tipo de aproximación a la historia de las ideas que se promueve todo a lo largo de este libro. Y la que, resumiendo –y usando sus palabras–, podemos caracterizar como relativista (y no "dogmática"), holista (y no "atomista"), interesada en examinar esas ideas con una noción amplia de racionalidad, una mirada tolerante y curiosa hacia lo que nos resulta extraño y una disposición a cuestionar las propias convicciones a la luz de las enseñanzas del pasado.

Convenciones

Abreviaturas. Las siguientes abreviaturas se usarán en las notas al pie.

BL	British Library (Biblioteca Británica, Londres)
BN	Bibliotèque Nationale (Biblioteca Nacional, París)
DNB	Dictionary of National Biography (Diccionario de biografía nacional)
OED	Oxford English Dictionary (Diccionario de Inglés Oxford)

Bibliografías. Son simplemente listas de las fuentes primarias que he citado y las autoridades secundarias sobre las que me he basado. No pretenden conformar guías sistemáticas de la siempre creciente literatura sobre los temas que discuto. En las bibliografías de las fuentes primarias impresas incluyo las obras anónimas por su título. Cuando la obra fue publicada en forma anónima pero se conoce su autor, introduzco su nombre entre corchetes. En el caso de obras anónimas en las que la atribución es ambigua, agrego al corchete un signo de interrogación después del nombre conjeturado. Las bibliografías de las fuentes secundarias presentan todas las referencias a los números de las revistas en números arábigos.

Nombres y títulos clásicos. Tanto en los textos como en las bibliografías me refiero a los escritores de la antigüedad grecorromana bajo su forma más familiar, usando sólo su nombre de pila. Los títulos en griego se han transliterado pero todos los otros títulos son presentados en su idioma original.

Fechas. Si bien ordeno mis fuentes datándolas según la era cristiana (a.C y d.C), me he visto obligado a tomar algunas decisiones sobre los diferentes sistemas de datación prevalecientes en la época de la modernidad temprana. El calendario juliano ("Old Style", Viejo Estilo) siguió utilizándose en Gran Bretaña, mientras que el gregoriano ("New Style", Nuevo Estilo), de diez días adelantado al juliano, ha sido empleado en el continente desde 1582. Cuando cito de fuentes escritas o publicadas en el continente uso el estilo gregoriano, pero cuando cito de fuentes británicas prefiero el juliano. Por ejemplo, tomo como fecha de nacimiento de Hobbes el 5 de abril y no el 15 de abril de 1588, aunque la última fecha es técnicamente correcta desde nuestro punto de vista, puesto que el calendario gregoriano fue adoptado en Gran Bretaña en el siglo XVIII. Otra peculiaridad del sistema de datación de la temprana modernidad británica es que se asumía, generalmente, que el año empezaba el 25 de marzo. He preferido seguir considerando el comienzo del año el primero de enero. Por ejemplo, considero que la traducción de Tucídides hecha por Hobbes es de 1629, mientras que en el registro de los *Stationers* figura con fecha del 18 de marzo de 1628.

Género. A veces es evidente que cuando los autores que estoy analizando dicen "él", *no* quieren decir "él o ella". En esos casos, por supuesto, yo he preferido seguir su uso antes que alterar el sentido que ellos le dieron. Pero, en general, y en la medida de lo posible, he tratado de mantener un lenguaje neutral con respecto al género. En este sentido, he aprovechado la ventaja del hecho de que en la versión británica de la lengua inglesa los pronombres posesivos tienen un plural y por ende, una forma neutra (como en "to each their need, from each their power").*

* N. de la T. Esto cambia en español, donde tanto sustantivos como adjetivos y algunos pronombres presentan cambios genéricos. La neutralidad se pierde cuando se generaliza en masculino: "a cada cual según sus necesidades, de acuerdo con sus capacidades".

Referencias. Si bien respeto básicamente el sistema autor-fecha, he efectuado dos modificaciones: la primera se debe al hecho de que cito una cantidad de fuentes primarias que no son atribuibles a un autor en particular (por ejemplo, las colecciones de los debates parlamentarios). Lo mismo que con las obras anónimas, me refiero a estos textos por sus títulos y no por los nombres de sus editores modernos y las incluyo en las bibliografías como fuentes primarias. La segunda modificación es que, en los pasajes donde cito continuamente de una obra particular, doy las referencias en el cuerpo del texto en la medida de lo posible y no en las notas al pie. Excepto cuando cito de fuentes clásicas, generalmente incluyo las referencias de capítulos de textos individuales y de obras con varios volúmenes con números arábigos.

Transcripciones. Mi regla ha sido la de preservar la ortografía, (las mayúsculas, las bastardillas) y la puntuación originales siempre que fuera posible. Sin embargo, he normalizado las 's' largas, sustraído diptongos, expandido las contracciones, corregido los obvios errores tipográficos y cambiado las 'u' por 'v' y las 'i' por 'j' de acuerdo con la ortografía moderna. Cuando cito del latín uso las 'v' tanto como las 'u' y cambio las 'j' a 'i', expando las contracciones y omito las marcas diacríticas. A veces paso a mayúsculas una inicial, o viceversa, cuando incluyo citas en mi propia prosa.*

Traducciones. Cuando cito de fuentes clásicas y de fuentes de la modernidad temprana escritas en otras lenguas diferentes del inglés, todas las traducciones me pertenecen excepto cuando lo especifico. He utilizado mucho las ediciones publicadas en la Loeb Classical Library, todas las cuales contienen versiones en inglés. Pero como

* N. de la T. Nuevamente, al traducir del inglés al español algunos de estos cambios no se notarán. De todos modos, respetamos las decisiones del autor en cuanto a la modernización o no de la ortografía en las transcripciones.

muchas veces esas traducciones son muy libres, he preferido realizar mis propias versiones aun en estos casos. No obstante, debo agradecer la existencia de esas ediciones que me han servido de guía para mis propias traducciones, al punto de haber adoptado giros de frases.

1
Introducción: viendo las cosas a su manera

"Sólo los hechos importan en la vida" nos asegura Mr. Gradgrind al comienzo de *Tiempos difíciles*.[1] Muchos historiadores parecieran compartir la opinión de Mr. Grandgrind, pero algunas de las más poderosas voces de la filosofía reciente han puesto en cuestión si realmente pueden obtenerse hechos indiscutibles. En los siguientes capítulos me interesa examinar tres aspectos principales de este desafío escéptico. Fundamentalmente escribo como un historiador profesional que reflexiona sobre su propio quehacer. Sin embargo, tendré el valor de sugerir que hay buenas razones en cada caso para coincidir con el partido de los escépticos.

Un ataque al mundo de los hechos se ha lanzado hace un tiempo atrás desde el ámbito de la teoría del conocimiento. Esta campaña fue, en principio, sostenida por quienes buscaban desacreditar la creencia empirista de que nuestro mundo está constituido por datos sensibles capaces de ser directamente percibidos y objetivamente descriptos. No sería decir demasiado que, a esta altura, la reputación de este particular dogma del empirismo ha sido considerablemente desacreditado. Actualmente, casi nadie cree en la posibilidad de reconstruir estructuras de conocimiento fáctico sobre fundamentos que se proponen como totalmente independientes de nuestro juicio.

[1] Charles Dickens, *Hard Times*, ed. David Craig, Londres, Penguin Classics, 1985 [1854], p. 47.

En los capítulos dos y tres intento explorar algunas implicaciones de esta crítica posempirista, implicancias que me parecen particularmente relevantes para los historiadores profesionales. En el capítulo dos me dedico a reconsiderar el punto de vista familiar que afirma que nuestra tarea como historiadores debería ser la de reunir todos los hechos sobre un determinado problema y narrarlos de la manera más objetiva posible. Sostengo que este enfoque.es indefendible, y trato de bosquejar una visión alternativa, más realista, de la relación entre los historiadores y sus evidencias.

En el capítulo tres me detengo a examinar una cuestión más específica sobre el mundo fáctico. Esta cuestión no puede ser evadida por nadie que se interese en comprender las creencias de otras culturas o de sociedades pasadas. Cuando analizamos tales creencias, muchas veces encontramos que no nos resultan meramente extrañas, sino que parecieran ser, en muchos casos, obviamente falsas. ¿Qué papel debería desempeñar nuestro sentido de su verdad o falsedad en nuestros intentos por explicarlas? Una respuesta influyente ha sido que, dado que las falsas creencias apuntan a fallas de razonamiento, debemos comenzar por considerar la verdad de las creencias que estudiamos como una guía indispensable para explicar por qué se las ha sostenido. Mi principal objetivo en el capítulo tres es demostrar que, aunque muchas veces se recomienda este enfoque, es fatal para la buena práctica de la historia. Entiendo que el concepto de verdad es irrelevante para la empresa de explicar las creencias.

Además de ser criticado por los epistemólogos, el mundo de los hechos ha sido socavado, recientemente, por los desarrollos de la teoría del significado. La hipótesis más importante de las filosofías del lenguaje positivistas ha sido que todos los enunciados significativos deben referirse a hechos, y por consiguiente, que los significados de las oraciones deben deducirse por el método de verificar las afirmaciones contenidas en ellas. Quine puso en duda todo este enfoque insistiendo en que no existen tales "noticias puras" para informar. También lo hizo Wittgenstein cuando primero puso énfasis en las formas múltiples en

que los lenguajes son usados en la práctica, y luego, cuando argumentó que debíamos dejar de preguntarnos por el significado de las palabras y concentrarnos, en cambio, en las varias funciones que son capaces de desempeñar en los diferentes juegos del lenguaje.

Estas fuertes críticas se expandieron, más tarde, en dos direcciones interconectadas. J. L. Austin, John Searle y otros se dedicaron a investigar en detalle qué queremos decir a través de la contraposición entre los usos y los significados de las palabras. Definiendo el concepto de *acto de habla*, estudiaron qué implicaciones acarrea el hecho de que siempre que usamos el lenguaje para comunicarnos, estamos haciendo algo a la vez que lo decimos. Mientras tanto, H. P. Grice y un número de lingüistas teóricos prosiguieron con la reconsideración del concepto de significado cuando nos preguntamos acerca de qué quiere significar alguien cuando dice o hace algo. Asimismo, esta contribución teórica, relacionada con la anterior, ha tenido el efecto de desplazar el foco de la atención más allá de los "significados" y de dirigirlo hacia cuestiones que involucran la agencia, el uso y, especialmente, la intencionalidad.

En los capítulos cuatro, cinco y seis intento explorar la relevancia de estos desarrollos para los historiadores de la filosofía y para los que se ocupan de la historia intelectual en general. Cuando escribí por primera vez el artículo publicado ahora como capítulo cuatro, estaba trabajando en contra de un conjunto de suposiciones sobre la importancia de los "problemas perennes" en la historia del pensamiento occidental. Existía un amplio acuerdo acerca de los llamados textos clásicos: éstos alcanzaban ese valor en la medida en que pudiesen presentar esos "problemas perennes" de un modo "relevante". Yo critiqué este enfoque por no tener en cuenta la posibilidad de que pensadores anteriores pudieran estar interesados en una serie de cuestiones muy diferentes de las nuestras. Más específicamente, objeté que cuando nos apropiamos del pasado desde esa perspectiva, no nos permitimos considerar qué habrían estado *haciendo* esos filósofos cuando escribían como lo hacían. En otras palabras, comencé a invocar algunas intui-

ciones provenientes de la teoría de los actos de habla para criticar las prácticas prevalecientes y para proponer un enfoque más proclive a lo histórico para investigar la historia de las ideas.

La discusión resultante fue fundamentalmente polémica, aunque debería añadir que al volver a publicar este viejo artículo, he suavizado las polémicas y he descartado algunas formulaciones torpes y argumentos repetidos. Aun cuando este ensayo valga más como una crítica que como un programa, ya bosqueja la perspectiva de interpretación textual que voy a poner en práctica en los capítulos cinco y seis. En el cinco, me involucro en un ejercicio de "limpieza del terreno" en el intento de encontrar un camino a través de los enmarañados debates sobre la intencionalidad y la interpretación de los textos. En el capítulo seis despliego mi propia teoría de la interpretación, al tiempo que trato de protegerla de una serie de malentendidos y de responder a las varias objeciones que, posteriormente, se han esgrimido en su contra. Como ya lo he anunciado, la base de mi argumento es que, si queremos una historia de la filosofía escrita con un espíritu genuinamente histórico, una de nuestras principales tareas será la de situar los textos que estudiamos dentro de sus contextos intelectuales, de modo que podamos deducir lo que sus autores estaban *haciendo* al escribirlos. Por supuesto, no aspiro a introducirme en la cabeza de pensadores muertos hace mucho tiempo. Se trata simplemente de utilizar las técnicas corrientes de la investigación histórica para aprehender sus conceptos, para comprender sus diferencias, para apreciar sus creencias y, en la medida de lo posible, para ver las cosas a su manera.

Como será evidente por mi insistencia en la necesidad de recuperar aquello que hacían los escritores del pasado, establezco una fuerte distinción entre lo que considero dos dimensiones del lenguaje. Una se conoce convencionalmente como la "dimensión del significado", como el estudio del sentido y de la referencia presuntamente vinculado a las palabras y a las oraciones. La otra se describe mejor en términos de Austin, como la dimensión de la acción lingüística: el estudio del espectro de cosas que los hablantes son capaces de hacer –por

medio de las palabras y de las oraciones– al hablar. La hermenéutica tradicional se ha concentrado casi con exclusividad en la primera de estas dimensiones. Como será obvio para los lectores de los volúmenes II y III me detengo por igual en la segunda.[2] Por consiguiente, un modo de sintetizar mi enfoque sería afirmar que trato de tomar seriamente las inferencias del argumento de que, como lo expresa Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, "las palabras son también hechos".[3]

Al reflexionar sobre la idea de que el habla constituye también una acción, llegué a la conclusión de que la teoría de los actos de habla tendría algo que decirnos sobre la filosofía de la acción en forma más general, y, en particular, sobre la función de la causalidad en la explicación del comportamiento. Exploré esta sugerencia, por primera vez, al final del artículo publicado aquí como capítulo cuatro, pero pronto advertí que mi argumento fue seriamente confundido. Más tarde decidí intentarlo nuevamente, y el resultado es el artículo que presento aquí (revisado y abreviado) en el capítulo siete. La tesis que defiendo sostiene que, aún si acordamos en que los motivos funcionan como causas, también pueden llegar a existir explicaciones no causales de la acción. Todavía me parece sostenible esta conclusión, y ciertamente representa un gran progreso con respecto a mi argumento original. De este modo, he suprimido del capítulo cuatro toda la sección donde presentaba este caso.

Habiendo tropezado con el estudio de la filosofía de la acción, me encontré, todavía, confrontando problemas ulteriores que me parecían de importancia capital para quienes practican la historia. ¿Cuál es la función exacta de nuestras creencias en la explicación de nuestros comportamientos? ¿Qué significa hablar de nuestras creencias en tanto

[2] N. de la T. Se refiere aquí al conjunto de la obra que consta de tres volúmenes. Este libro corresponde al volumen primero.

[3] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, § 546, p. 146. [Traducción en español: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.]

sostenidas racionalmente? ¿Qué papel deberíamos asignarle a las determinaciones de la racionalidad en la explicación de nuestras creencias y de nuestra conducta? Primero traté de exponer estos problemas al final del artículo publicado como capítulo siete, pero nuevamente, mi esfuerzo inicial fracasó. También aquí decidí intentarlo otra vez. Eventualmente, se podrá encontrar un desarrollo más amplio de estos problemas en los capítulos dos y tres. Estas discusiones excedieron mi relato original, por lo que he abreviado y reescrito las últimas secciones del capítulo siete que en principio trataban estos temas.

La perspectiva que sigo en estos capítulos refleja la aceptación de mi parte de la clase de holismo que encontramos en las filosofías de Quine, de Davidson y, especialmente, del último Wittgenstein. Una de mis principales aspiraciones es subrayar la importancia de este movimiento de la filosofía posanalítica en relación con la interpretación de textos y el estudio del cambio conceptual. Me propongo dilucidar los conceptos no tanto a través de concentrarme en los supuestos "significados" de los términos que usamos para expresarlos, sino más bien preguntándome qué puede hacerse con ellos y examinando las relaciones entre ellos y con una red más amplia de creencias. A su vez, entiendo que el problema de la racionalidad de las creencias depende, en gran medida, de la naturaleza de nuestras otras creencias. Trato de interpretar las creencias específicas poniéndolas en el contexto de otras creencias; trato de interpretar sistemas de creencias ubicándolos en marcos intelectuales más amplios, y de entender esos marcos mayores viéndolos a la luz de la *longue durée*.[4]

Hasta aquí he venido hablando de las teorías del significado y del conocimiento posempiristas y de su papel en la desestabilización

[4] Esto significa que cuando leo en Bevir que el holismo expuesto por Quine y Wittgenstein "ha provocado poco impacto en la filosofía de la historia", me parece que he vivido en vano. Imagino que colegas como James Tully deberán sentir lo mismo. Mark Bevir, "Taking Holism Seriously: A Reply to Critics", en *Philosophical Books*, 42, 2001, p. 188.

del mundo positivista de los hechos. Ahora quisiera considerar un tercer modo en que nuestra tradicional concepción del lenguaje como un vehículo que sirve esencialmente para expresar y comunicar nuestros pensamientos se ha extendido y complicado en los últimos tiempos. Uno de los más saludables logros de la crítica cultural posmoderna ha sido el de hacernos tomar conciencia sobre los aspectos puramente retóricos de la escritura y del habla, y con ello, la de aumentar nuestra sensibilidad hacia las relaciones entre lenguaje y poder. Cada vez comprendemos mejor que utilizamos el lenguaje no solamente para comunicar información sino, al mismo tiempo, para reclamar autoridad para nuestras expresiones, para provocar emociones en nuestros interlocutores, para crear límites de inclusión o de exclusión, y para involucrarnos en muchas otras prácticas de control social.

En los capítulos ocho, nueve y diez presento algunas cuestiones sobre estas estrategias textuales. No hace falta aclarar que hay mucho más para decir y hacer a lo largo de estas líneas. Mi propia contribución se limita a estudiar un tipo particular de técnicas retóricas: aquellas relacionadas con el aprovechamiento del poder de las palabras para apuntalar o socavar la construcción de nuestro mundo social. El capítulo ocho se basa en un ejemplo histórico específico para ilustrar la dependencia de la acción social de las descripciones normativas disponibles para legitimar nuestro comportamiento. Si bien este capítulo es en una gran parte nuevo, tiene sus raíces en un viejo artículo, publicado en 1974.[5] El capítulo nueve presenta una tipología de estrategias disponibles para describir nuestro mundo social, de manera que podamos, a su vez, revaluarlo. El capítulo diez investiga detalladamente las técnicas retóricas específicas por las cuales pueden concretarse estas tareas ideológicas.

[5] Véase Quentin Skinner, "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", en *Political Theory*, 23, 1974, pp. 289-301.

Los críticos se han quejado insistentemente de que mi aproximación a la historia de la filosofía saca el tema de su foco. Si no podemos aprender de la sabiduría perenne contenida en los textos clásicos, ¿cuál es el valor de estudiarlos? Para muchos de mis críticos pareciera que, al tratar estos textos como elementos pertenecientes a un discurso más amplio cuyos contenidos cambian con las circunstancias, yo los privaría de todo excepto de ese "interés polvoriento de los anticuarios".[6] Preví esta objeción deprimentemente filistea y traté de contrarrestarla al final del artículo publicado aquí como capítulo cuatro. No obstante, mi respuesta estuvo lejos de ser suficiente para satisfacer a los críticos. En consecuencia intenté explicarla con mayor detalle al final del artículo que aparece ahora como capítulo seis. Pero aún así, no fue suficiente, y la objeción de que mi trabajo era puramente histórico y no había nada que aprender de él siguió en pie.[7]

Tal vez sea mejor rescribir mi argumento en un estilo más directo. Es cierto que mi trabajo es tan histórico como me es posible hacerlo. Pero a la vez pretende ser una contribución al entendimiento de nuestro mundo social presente. Como lo he argumentado anteriormente,[8] uno de los usos del pasado proviene del hecho de que estamos inclinados a caer bajo el hechizo de nuestra propia herencia

[6] Charles D. Tarlton, "Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Thought", en *History and Theory*, 12, 1973, p. 314; John G. Gunnell, "Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology", en *American Political Science Review*, 76, 1982, p. 327.

[7] Véase, por ejemplo, Robert Wokler, "The Professoriate of Political Thought in England since 1914: A Tale of Three Chairs", en Dario Castiglione e Iain Hampsher-Monk (comps.), *The History of Political Thought in National Context*, Cambridge, 2001, pp. 156-157. Pero para una apreciación más empática véase Iain Hampsher-Monk, "The History of Political Thought and Political History of Tought", en *ibid.*, pp. 168-174.

[8] En este párrafo me beneficio con la discusión presente en Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, 1998, pp. 116-117. [Traducción en español: *La libertad antes del liberalismo*, trad. Fernando Escalante, México, CIDE-Taurus, 2004.]

intelectual. Cuando analizamos y reflexionamos sobre nuestros conceptos normativos, es fácil quedar hechizados por la creencia de que los modos en que pensamos acerca de ellos, legados por las tendencias prevalecientes de nuestras tradiciones intelectuales, deben ser *los* modos de pensar correctos. Dada esta situación, los historiadores podrían contribuir ofreciéndonos una suerte de exorcismo. Si nos acercamos al pasado con voluntad de escuchar, con el compromiso de intentar ver las cosas a su manera, evitaríamos caer en el hechizo tan prontamente. Una comprensión del pasado nos puede ayudar a apreciar en qué medida los valores que encarnan nuestra forma de vida actual y nuestras formas de pensamiento sobre esos valores, reflejan una serie de elecciones tomadas en diferentes momentos entre diferentes mundos posibles. Esta conciencia puede ayudar a liberarnos de quedar atrapados en cualquier relato hegemónico sobre esos valores y sobre cómo deberían ser interpretados y comprendidos. Al estar equipados con un sentido de posibilidad más amplio, podemos alejarnos de los compromisos intelectuales que hemos heredado y cuestionarnos, con un nuevo espíritu inquisitivo, qué debemos pensar sobre ellos.

Asimismo, hay mucho que aprender cuando reflexionamos sobre aquello que descubrimos cuando empezamos a investigar las texturas del pensamiento moral, social y político tal como fue sostenido en el pasado. Encontramos disputas interminables sobre la aplicación de términos evaluativos; somos testigos de las continuas luchas para obtener reconocimiento y legitimidad, y adquirimos una fuerte comprensión de las motivaciones ideológicas que subyacen incluso a los sistemas de pensamiento más abstractos. En suma, descubrimos que, a menudo, la argumentación filosófica está profundamente entrelazada con las demandas de poder social.

Como indico en el capítulo diez, uno se podría sentir inclinado a extraer muchas conclusiones de este espectáculo. Una es que los principios que gobiernan nuestra vida moral y política han sido discutidos de modo que recuerda más a un campo de batalla que a un aula de la universidad. (O tal vez, la moraleja es que las aulas son realmente

campos de batalla). Una inferencia que le sigue y que se conecta con la anterior es que podría considerarse con cierta ironía a algunos filósofos políticos y morales de nuestros días que nos presentan sus visiones omnicomprensivas de la justicia, de la libertad y de otros valores apreciados a modo de analistas desapasionados ubicados por encima de la batalla. Lo que los registros de la historia sugieren fuertemente es que nadie queda por encima de la batalla, porque ella es todo lo que hay. Una última moraleja que puede deducirse es que, después de todo, en la interpretación de lo social habría que privilegiar a la agencia por encima de la estructura. El lenguaje, como otras formas de poder social, es, obviamente, un constreñimiento, y nos configura a todos. Sin embargo, como trato de demostrar en los capítulos ocho y nueve, el lenguaje es también un recurso, y podemos usarlo para darle forma a nuestro mundo.

Por lo tanto, se podría pensar que los siguientes capítulos, lejos de reflejar una posición despolitizada,[9] culminan con un alegato político. Éste consiste en reconocer que la pluma es una espada poderosa. Por supuesto estamos comprometidos en prácticas y constreñidos por ellas. Pero esas prácticas deben su dominio, en parte, al poder de nuestro lenguaje normativo para sostenerlas en su lugar; y siempre tenemos la oportunidad de emplear los recursos de nuestro lenguaje para socavar o para apuntalar las prácticas. Podríamos ser más libres de lo que a veces suponemos.

[9] Wokler, en el artículo citado, trabaja el tema de la progresiva despolitización del estudio profesional de la teoría política en las dos últimas generaciones.

2
La práctica de la historia y el culto de lo fáctico[*]

I

Los históriadores británicos mantienen considerables reservas con respecto a las reflexiones filosóficas sobre la naturaleza de su tarea. Sin duda, la acusación es exagerada, pero es difícil negar que, a veces, ellos se han vanagloriado de presentarse como rectos empiristas para quienes la tarea del historiador consiste, simplemente, en descubrir los hechos sobre el pasado y contarlos de la manera más objetiva posible. A pesar de las incursiones de la cultura posmoderna, esta caracterización sigue siendo correcta para muchos de sus practicantes,[1] como lo demuestran algunos trabajos teóricos recientes en los que se ha defendido esta postura.[2] Entre aquellos que no sólo han adoptado esta pers-

[*] Este capítulo es una versión extendida y revisada de un artículo que originalmente apareció bajo el título "Sir Geoffrey Elton and the Practice of History", en *Transactions of the Royal Historical Society*, 6ª serie, 7, 1997, pp. 301-316.

[1] Un punto muy enfatizado en Geoffrey Roberts, "Narrative History as a Way of Life", *Journal of Contemporary History*, 31, 1996, pp. 221-228. Para el lugar análogo de lo que Peter Novick ha denominado "hiper-objetivismo" en el campo de la historia en los Estados Unidos, véanse los fascinantes detalles en Peter Novick, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, Cambridge, 1988, especialmente pp. 573-629.

[2] Véase, sobre todo, Richard J. Evans, *In Defense of History*, Londres, 1997, esp. pp. 75-102.

pectiva, sino que han ofrecido una justificación teórica para ello en los últimos tiempos, se destaca, de lejos y de modo eminente, sir Geoffrey Elton. Él siempre ha combinado su larga y distinguida producción como historiador de la temprana modernidad europea con una fuerte voluntad para reflexionar sobre la naturaleza de la investigación histórica, un tópico sobre el cual ha publicado, por lo menos, tres libros.[3] Mientras esta aptitud para convertirse en filósofo de la historia es algo inusual, su verdadera filosofía era tranquilizadoramente familiar: se presentaba a sí mismo todo el tiempo como un representante desvergonzado del culto de lo fáctico.[4] Puede decirse que los escritos teóricos de Elton ofrecen medios particularmente iluminadores para determinar los puntos fuertes y débiles de este enfoque. Para la discusión que sigue, me baso en esta perspectiva de la tarea del historiador.

II

Si comenzamos con la primera y la más acabada consideración de Elton acerca de los métodos y propósitos del estudio histórico –su libro titulado *The Practice of History (La práctica de la historia)*–, encontramos una metáfora reveladora que recorre toda su argumentación. El aspirante a historiador es caracterizado como un aprendiz –y en un punto específico, como un aprendiz de carpintería– deseoso de producir la primera obra que va a ser inspeccionada y juzgada por un maestro artesano.[5]

[3] Para los tres principales enunciados de la doctrina de Elton, véanse G. R. Elton, *The Practice of History*, Londres, 1996; *Political History: Principles and Practice*, Londres, 1970, y *Return to Essentials*, Cambridge, 1991.

[4] Le debo esta frase a Liam Hudson, quien la aplicó por primera vez para referirse, en forma más general, a los métodos de la ciencia social británica. Véase Liam Hudson, *The Cult of the Fact*, Nueva York, 1972.

[5] Para el tema del aspirante a historiador como aprendiz, véase Elton, *The Practice of History*, pp. 34-35, 144, 159, 216; como aprendiz carpintero, p. 214.

En repetidas ocasiones Elton habla de la necesidad de que el joven académico experimente "un aprendizaje apropiado". Él debe reconocer que su "su vida es como la de un aprendiz adiestrándose en su oficio", que precisa "entrenarse en su empresa", y por ende, debe ser "instruido, guiado y entrenado".[6]

Vale la pena aclarar algunos presupuestos e inferencias de estos enunciados: primero, que asume que tanto el maestro como el discípulo son siempre varones; luego, que los maestros y los escritores de la historia son concebidos como practicantes de una *techné*, como artesanos que han dominado un distinguido conjunto de destrezas y, por lo tanto, se encuentran en una posición que los habilita a alcanzar lo que Elton describe como "las verdades de la práctica y de la experiencia".[7] Este compromiso está fuertemente reforzado por la voz autoral que escuchamos a lo largo de los escritos de Elton sobre el método histórico. Su tono es el de alguien que imparte reglas, reglas que el aprendiz haría bien en leer, tomar nota y aprender si pretende "entrenarse completa y apropiadamente".[8]

La primera lección importante que el aspirante aprende del primer capítulo de *La práctica de la historia* es que "la historia trata de acontecimientos, no de estados; investiga cosas que pasan, no cosas que son". De ahí se deduce que los historiadores deben considerar sus análisis como "etapas escalonadas en una cadena de acontecimientos, como circunstancias explicativas de una secuencia de sucesos". Deben, por lo tanto, "concentrarse en la comprensión del cambio, que es el contenido esencial de la descripción y del análisis históricos".[9] Más adelante, esta actividad es equiparada a la provisión de explicaciones de los acontecimientos. La tarea básica del historiador

[6] *Ibid.*, pp. 103, 113, 213, 221.

[7] *Ibid.*, pp. 15, 19, 160, 187.

[8] *Ibid.*, p. 219, y para el tema de la enseñanza de modo más general, véase pp. 178-221.

[9] Estas citas figuran en Elton, *The Practice of History*, p. 22.

es "considerar y explicar los cambios", y esta habilidad se identifica con el proceso de "deducir consecuencias de hechos dispersos".[10]

Más allá de los progresos que el aprendiz haya logrado en sus estudios históricos, no habrá tenido que leer mucho para advertir que todas esas argumentaciones son altamente discutibles. Supongamos que, al menos, ha hojeado algunos libros de historia del arte o de filosofía. En ese caso él sabrá que, de ningún modo, todos los historiadores están preocupados por la explicación, especialmente si por tal proceso entendemos, según la fórmula de Elton, la deducción de consecuencias. Algunos están interesados en la interpretación, y por ende, en el proceso de ubicar los textos y otros objetos a analizar dentro de los campos de significación a partir de los cuales sus propios significados individuales pueden ser inferidos a través del debate. Si además, el aprendiz ha leído algún libro de historia de la religión o de historia económica, sabrá incluso que los historiadores proclives a la explicación no siempre se interesan por la explicación de eventos. A algunos les interesa dar cuenta de temas tales como el predominio de un sistema de creencias particular, o les interesa mostrar las formas de funcionamiento de los sistemas de producción y de intercambio en el pasado.

Supongo que no llegaremos a imaginar al aprendiz leyendo obras de filosofía de la historia. Por cierto, no lo habrá hecho si ha seguido las lecciones del maestro, pues en el prólogo de *La práctica de la historia*, Elton afirma explícitamente que "una preocupación filosófica sobre problemas tales como la realidad del conocimiento histórico o como la naturaleza del pensamiento histórico sólo obstaculiza la práctica de la historia".[11] No obstante, nuestro supuesto aprendiz seguramente sea una persona lo suficientemente reflexiva como para

[10] *Ibid.*, pp. 37, 128-129, 166.

[11] *Ibid.*, p. vii, véase también p. 129, donde se desestima la bibliografía teórica sobre la explicación histórica por ser "notablemente irrelevante y estéril".

preguntarse cómo puede ser posible esto, si –como Elton sostiene– la forma en que los historiadores explican los acontecimientos es a través de la "deducción de consecuencias a partir de hechos dispersos".[12] Es cierto que, a veces, el conocimiento de las consecuencias puede llevar al historiador a reconsiderar la importancia de un evento dado. Pero con esto no lo va a explicar; simplemente va a reidentificar aquello que tiene que explicar. Cuando llegue a la explicación, seguramente, el historiador deberá poner su atención no en las consecuencias de los acontecimientos, sino en las condiciones causales de su ocurrencia.

Estas consideraciones podrían llevarnos a la conclusión de que Elton, simplemente, se habría saltado este punto, y que lo que quería decir era que los historiadores explican los hechos a través de la atribución de sus causas. Sin embargo, en la medida en que él insiste en que "suponer que las relaciones causales son el principal contenido de la historia es un error", aparentemente no tiene ningún deseo de que se lo rescate de este modo.[13] Pero, en ese caso, no le puedo encontrar sentido a su perspectiva de la explicación histórica, básicamente, porque no puedo ver cómo el acto de rastrear las consecuencias de un acontecimiento se vincula con la tarea explicativa de ofrecer una razón de por qué sucedieron.

No obstante, si en cambio nos fijamos en el segundo libro de Elton sobre el estudio de la historia, encontramos un análisis más extendido y sofisticado de la explicación histórica. Allí, el énfasis está totalmente puesto en las causas más que en las consecuencias. Me refiero a *Political History: Principles and Practice* (*Historia política: principios y práctica*), publicado originalmente en 1970. Los tres primeros capítulos se dedican extensamente al desarrollo –más original aunque menos incisivo– de una serie de cuestiones –ya adelantadas en *La*

[12] *Ibid.*, p. 129.
[13] *Ibid.*, p. 23.

práctica de la historia– sobre la presunta primacía de la política en los estudios históricos. Pero en el capítulo cuatro, titulado "Explicación y causa", con mucha energía y confianza en sí mismo, Elton emprende una nueva campaña apuntando sus lanzas contra toda la literatura filosófica sobre la explicación histórica.

Mientras que el resultado es admirablemente polémico, Elton debilita su argumento al insistir en que toda buena teoría en esta área no conduce a nada más que a un reflejo y a una reafirmación de la práctica.[14] Dado que son los historiadores quienes proveen las explicaciones históricas –proclama repetidamente– son ellos quienes deben decidir qué es lo que hace que una explicación sea buena, y no escuchar lo que él describe como el sinsentido de los filósofos. Según su entender, lo que se precisa es una descripción de lo que "el historiador hace", un análisis del "concepto de causalidad del historiador", una investigación de lo "que el historiador entiende cuando habla de las causas".[15]

Puede tener razón Elton al insistir en el elemento pragmático de la noción de explicación, un elemento tal vez mejor comprendido si asumimos que las buenas explicaciones son aquellas que logran resolver interrogantes sobre la ocurrencia de hechos o eventos. Pero difícilmente de allí pueda deducirse que las buenas explicaciones históricas consisten en aquello que los historiadores que ejercen su profesión nos puedan ofrecer por su mero intento de resolver esos rompecabezas. Las explicaciones históricas no pueden ser inmunes a su valoración como explicaciones, y el problema de qué es lo que realmente cuenta como una explicación es inevitablemente un problema filosófico. La cuestión no puede ser qué dicen los historiadores, sino si aquello que dicen tiene algún sentido.

[14] Véase G. R. Elton, *Political History*..., esp. p. 135, y cf. con *Return to Essentials*, esp. pp. 3, 34, 51, 54, 61.

[15] Elton, *Political History*..., pp. 125, 136, 145; sobre el sinsentido de los filósofos, véase p. 129.

Esto no significa que Elton carezca de razones cuando sostiene que los filósofos imponen un modelo demasiado estricto, con sus requisitos de que toda buena explicación histórica debe ser nomológica y que la tarea del historiador consiste en explicar los hechos y acontecimientos mediante leyes empíricas, de las cuales esos mismos hechos y eventos serían el caso.[16] Sin embargo, los filósofos en cuestión seguramente tendrán razón al insistir en que las explicaciones causales de la historia deben depender, en alguna medida, de nuestra capacidad para relacionar instancias particulares con generalidades más amplias. Elton se opone fuertemente, argumentando que las generalizaciones "no ayudan para nada" en la búsqueda de explicaciones históricas, pues los historiadores están siempre preocupados por "el acontecimiento particular".[17] Pero el *non sequitur* es flagrante: aun si fuera cierto que los historiadores sólo están preocupados por eventos particulares, ciertamente no se sigue de ello que no estén obligados a investigar uniformidades causales para poder explicarlos. Más aún, a pesar de las afirmaciones de Elton, yo mismo no puedo ver cómo los historiadores podrían resolver cualquier incógnita sobre la ocurrencia de los hechos o eventos sin hacer algún intento de relacionar esos particulares con un contexto explicativo mayor.

Sin embargo, si regresamos ahora al punto en que dejamos el argumento de Elton en *La práctica de la historia*, descubrimos que, después de todo, ninguna de esas consideraciones le importan mucho, puesto que no son ésas las cuestiones hacia las que desea dirigir la atención del aprendiz. Al final del primer capítulo, de pronto, él introduce una demanda nueva y diferente para los objetivos de la historia. Ahora se

[16] Véase *ibid.*, esp. pp. 124-130, en relación con su ataque contra los intentos de aplicar modelos hipotético-deductivos a la explicación de la historia. Su blanco es la clase de argumento expuesta en Carl Hempel, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, 39, 1942, pp. 35-48.

[17] Véase Elton, *Political History*..., pp. 132, 151-152, y cf. con el ataque al lugar de las generalizaciones en la explicación en pp. 126-131.

le dice al aprendiz que para que la historia "valga por sí misma y más allá de sí misma debe concentrarse en una sola cosa", fundamentalmente, la extracción de toda evidencia disponible de lo que Elton denominará más tarde "los hechos verdaderos".[18] Tal vez no sea ésta una manera feliz de presentar el argumento, pues más adelante resulta que, para Elton, un enunciado verdadero *es* un enunciado de hecho, por lo que el concepto de un hecho verdadero se convierte en un pleonasmo.[19] No obstante, la nueva y contrastante demanda que quiere adelantar no está en duda: es que los historiadores están básicamente comprometidos con la reconstrucción de los hechos con el fin de alcanzar la verdad.[20] Al anunciar este compromiso, Elton declara su incontestable fidelidad al culto de lo fáctico. No cabe duda, insiste, de que "la verdad puede ser extraída de la evidencia" y por consiguiente, de que poniendo al descubierto los hechos históricos, el historiador puede aspirar a descubrir "la verdadera realidad del pasado".[21]

Los últimos pronunciamientos de Elton acerca del método histórico evidentemente contienen un deslizamiento de ida y vuelta entre estas dos perspectivas. Su clase inaugural en la Universidad de Cambridge, dictada en 1968 y publicada en su libro *Return to Essentials* en 1991, comienza con la vuelta a la postura de que "lo esencial en toda la historia es el cambio".[22] Su segunda clase inaugural, dictada como Profesor *Regius* de Historia Moderna en 1983 y publicada en el mismo volumen, habla con tonos aún más enfáticos, sobre la "inadecuación de cualquier análisis histórico que no esté dirigido predominantemente a la comprensión del cambio a través del tiempo".[23] Pero en gene-

[18] Elton, *The Practice of History*, pp. 68, 86.

[19] *Ibid.*, pp. 86-133.

[20] *Ibid.*, p. 70. Luego este punto es continuamente reiterado; véanse pp. 74, 97, 101, 117, 123.

[21] *Ibid.*, pp. 79, 97.

[22] Elton, *Return to Essentials*, p. 80.

[23] *Ibid.*, p. 120.

ral, se impone la idea alternativa de extraer la verdad de la reconstrucción de los hechos. La primera lección inaugural insiste en que los historiadores deben comprometerse con la "valoración apropiada y en el estudio apropiado de la evidencia", y añade que esto es así porque deben "preocuparse por una sola cosa: el descubrimiento de la verdad".[24] El capítulo tres de *Political History*, que en realidad se titula "Evidencia", habla, del mismo modo, de los materiales estudiados por los historiadores y promete que "algo semejante a la verdad se puede extraer de ellos".[25] La segunda lección inaugural termina con la repetición –una vez más– de la idea de que el único objetivo del historiador es aquel de "decir la verdad acerca del pasado".[26] Finalmente, eso es lo "esencial" sobre lo cual Elton nos llama la atención en su *Return to Essentials* en 1991. El aprendiz debe adquirir "un entrenamiento profesional" en "el tratamiento de la evidencia histórica" de todos los acontecimientos que investiga, con el fin eventual de llegar a "la verdad del suceso y de todo lo que lo rodea".[27]

El segundo capítulo de *La práctica de la historia* incluye algunos ejemplos que aclaran lo que Elton entiende cuando se refiere a los *ítems* / rasgos de la evidencia histórica.[28] Lo que él tiene en mente, dice, se parece a una contabilidad financiera, al informe judicial de un caso, o a una reliquia material del pasado, como una casa. Estos son "de lejos, los tipos de evidencia más comunes e importantes que el aprendiz puede esperar encontrar, y éstas son las clases de documentos y de hechos materiales de los cuales él debe extraer la verdad".[29]

Imagino la sorpresa del aprendiz al llegar a este punto. Posiblemente, este tipo de evidencias sea el más común, pero, ¿es obvio que sea

[24] *Ibid.*, pp. 89, 91.
[25] Elton, *Political History*..., p. 84.
[26] Elton, *Return to Essentials*, p. 125.
[27] *Ibid.*, pp. 30, 54.
[28] Los ejemplos se repiten en Elton, *Political History*..., pp. 12-13.
[29] Elton, *The Practice of History*, p. 101.

"de lejos el más importante"? ¿Qué queda entonces para las grandes obras de teología, de filosofía y de ciencia que adornan nuestras bibliotecas? ¿Cómo considerar la herencia de las grandes pinturas y de otras obras de arte que llenan nuestros museos y galerías? Elton ofrece su respuesta en el último capítulo de *La práctica de la historia*. El aprendiz debe aprender a distinguir entre los aspectos optativos del estudio de la historia y la historia "verdadera" o "dura".[30] La "línea dura" de la investigación y de la enseñanza de la historia "debe consistir en las acciones de los gobiernos y de los gobernados en la vida pública de la época". Éste es el único tema "suficientemente dominante para incluir a los otros en él".[31] Pero mientras esto conforme el "esqueleto" de nuestros estudios históricos,[32] no hay peligro en introducir algunos extras opcionales tales como la historia intelectual o la historia del arte, aunque la última asumidamente favorece la "vaguedad y la pretensión".[33] Incluso, Elton admite que algunas clases de historia intelectual –como la historia de la teoría política– pueden contener un valor positivo, puesto que el estudio de lo que la gente piensa acerca de la política "se conecta directamente con la parte principal de lo que debe estudiarse como historia 'dura'", a través de su relación con "el problema de la organización y de la acción políticas".[34] No obstante, para el momento en que Elton publicó *Return to Essentials*, reconoció con evidente decepción que, mientras tanto, la

[30] Elton, *The Practice of History*, pp. 190, 197, 199. Sobre historia "real", véase también *Political History*..., esp. pp. 22, 32.

[31] Elton, *The Practice of History*, p. 172. Este punto está tratado aún más enfáticamente en Elton, *Political History*..., esp. pp. 7, 65, 157, 177.

[32] Elton, *The Practice of History*, p. 197. Véase también Elton, *Political History*..., donde insiste en la "primacía" de la historia política (p. 73) y la señala como "el tema más importante" de la investigación histórica (p. 68).

[33] Elton, *The Practice of History*, p. 190.

[34] *Ibid.*, p. 190. Para una repetición y expansión de este argumento, véase Elton *Political History*..., pp. 43-53.

historia de las ideas había sido promovida "repentinamente, del cuarto de servicio a la sala principal".[35] Para lidiar con esta imprevista impertinencia, tomó mayor cuidado al advertirle al aprendiz que la historia intelectual no es "verdadera" historia en absoluto. "Por su naturaleza misma" ella es "proclive a perder el contacto con la realidad", y de hecho, "está en verdad separada de la vida real".[36]

Así, se deja al aprendiz con instrucciones muy definidas sobre qué debe estudiar y cómo debe hacerlo. Debe concentrarse en la historia "dura", y por ende, en el tipo de evidencia originalmente identificada en el capítulo dos de *La práctica de la historia*: la evidencia provista por cosas tales como el informe judicial de un caso, o la reliquia material, del tipo de una casa. Luego, él debe emprender la empresa de deducir, a partir de esa clase de evidencia, la verdad de los hechos. Debe recordar, como lo establece el capítulo dos, que "el método histórico no es otra cosa que el modo reconocido y testificado de extraer de lo que ha quedado del pasado sus hechos y eventos verdaderos".[37] El aprendiz no tiene necesidad de poner en duda que "se puede inferir la verdad de la evidencia aplicando los principios críticos apropiados".[38] Si él sigue las instrucciones correctamente, indudablemente va a alcanzar su objetivo. Como todos los cultos exitosos, el culto de lo fáctico promete guiarnos hacia una verdad final, "una verdad que –como Elton entona proféticamente– es más absoluta que la mera veracidad".[39]

A esta altura imagino que el aprendiz comenzará a sentir cierta perplejidad. Elton le ha proporcionado el ejemplo de una casa como una instancia del tipo de evidencia a partir de la cual se espera que

[35] Elton, *Return to Essentials*, p. 12.
[36] *Ibid.*, pp. 27, 60.
[37] Elton, *The Practice of History*, p. 86.
[38] *Ibid.*, p. 97.
[39] *Ibid.*, pp. 73-74.

deduzca los hechos para arribar a la verdad. Pero, ¿cómo uno podría empezar a buscar la verdad, *simpliciter*, a partir de un objeto tal como una casa? ¿No sería necesario encarar el estudio de la casa con algún sentido de por qué la estoy estudiando, de por qué puede ser de interés, antes de poder explicar cuál es la mejor manera de estudiarla?

Por supuesto, Elton ha previsto estas inquietudes y ofrece una respuesta interesante. El capítulo que abre *La práctica de la historia* introduce una distinción entre los historiadores "verdaderos" y los "amateurs".[40] Los amateurs, como lord Acton o G. M. Trevelyan (quien fue "un amateur realmente fino") se entrometen a sí mismos y a sus entusiasmos en el estudio del pasado.[41] Por el contrario, los verdaderos historiadores esperan que la evidencia les sugiera las cuestiones. Como dice Elton más adelante, un historiador verdadero "nunca fuerza el material" con las cuestiones que plantea. Más bien, es el propio material el que fuerza las cuestiones ante el historiador. El historiador verdadero permanece como "el sirviente de la evidencia", sobre la que no "debería plantear preguntas específicas hasta no haber absorbido lo que ella tiene para decir".[42] Esta distinción se repite en el tercer capítulo, donde nuevamente se nos informa que las preguntas que formulamos como historiadores deben "surgir del trabajo" y "no ser soberanamente impuestas sobre él".[43]

La tradición de la hermenéutica alemana ha hecho de esta clase de precepto un tema central. Es prominente en los escritos de Hans-George Gadamer, especialmente, en *Verdad y método* de 1960.[44] Es cierto que el nombre de Gadamer no aparece en *La práctica de la histo-*

[40] *Ibid.*, pp. 29-36.

[41] *Ibid.*, p. 31.

[42] *Ibid.*, p. 83.

[43] *Ibid.*, p. 121.

[44] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, y cf. con Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Londres, 1975. [Traducción en español: *Verdad y método*, 2 vols., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.]

ria, y que cuando más tarde Elton lo invoca en *Return to Essentials*, sólo lo hace para despreciarlo como tedioso y confuso.[45] Sin embargo, creo que Elton no sólo se hace eco de uno de los temas más característicos de Gadamer, sino que el argumento que ambos plantean constituye una saludable advertencia sobre la necesidad de estar alerta ante nuestra inevitable tendencia a prejuzgar y a forzar la evidencia para que encaje en parámetros preexistentes de interpretación y de explicación.[46] Por otra parte, la advertencia cobra más valor si se tiene en cuenta lo difícil que resulta evitar esta asignación previa de categorías familiares a una evidencia extraña –como lo sabe incluso el aprendiz de historia.

Restan todavía algunas dificultades para aplicar esta regla en la práctica. En primer lugar, por cierto, Gadamer no aprobaría la confianza positivista con la que Elton la enuncia. Consideremos otra vez el ejemplo propuesto por Elton de la casa como instancia del tipo de evidencia en bruto que el aprendiz debería confrontar. Gadamer señalaría que, al caracterizar el objeto a investigar como una casa, Elton ya da por sentado algo que aún habría que probar. No sería inteligente por parte de Elton replicar diciendo que el objeto a investigar debe ser una casa pues así se lo describe en todos los documentos relevantes. The House of Commons (la Cámara de los Comunes) es descripta como "casa" en todos los documentos importantes, pero no es una casa. No haría mejor Elton en responder que el objeto debe ser una casa porque se parece a una casa. Por un lado, un objeto podría no parecerse en nada a una casa y sin embargo, serlo. (Piénsese en los faros que ahora se usan como casas.) Por otro lado, un objeto podría tener toda la apariencia de una casa y sin embargo, no serlo. (Piénsese en los mausoleos diseñados por sir John Vanbrugh.) Como enfatiza siempre Gadamer, quedaremos atrapados en el proceso de interpreta-

[45] Elton, *Return to Essentials*, pp. 29, 38.

[46] Gadamer, *Truth and Method*, esp. pp. 235-274.

ción tan pronto como empecemos a describir cualquier aspecto de la evidencia con nuestras propias palabras.[47]

Un problema nuevo y más complicado surge tan pronto como nos preguntamos hasta dónde podemos sostener la idea de Elton de confrontar una pieza de evidencia tal como una casa, y permitir –como él reclama permanentemente– que ésta nos imponga sus preguntas. Elton se obstina en afirmar que "la única ambición apropiada" que debe tener el historiador es que "conozca toda la evidencia". Así, el aprendiz de historia debe comenzar por adquirir "una familiaridad completa con el material relevante" si él va a terminar revelando su verdad.[48] Sorprendentemente, la aspiración subyacente de alcanzar una lectura definitiva del cuerpo de la evidencia persiste. Hace poco tiempo, el mandato de Elton ha sido repetido por Peter Gay, quien ha lamentado la decisión de titular su obra más importante sobre el siglo XVIII como *The Enlightnment: An Interpretation* (*El Iluminismo: una interpretación*). Gay señala que mientras que "'*the* Interpretation' (*la* interpretación) hubiera sonado soberbia", esto era, no obstante, "lo que quería significar".[49]

Pero, ¿qué significaría ofrecer *la* interpretación del Iluminismo? En última instancia, consistiría en un análisis lo suficientemente comprensivo como para que incorporásemos o desestimásemos cualquier lectura rival de cada parte de la evidencia que pudiese ser considerada relevante para la provisión de una descripción total de la alta cultura del siglo XVIII. No sólo un proyecto de tal envergadura sería de dudosa inteligibilidad, sino que el mero intento de llevarlo a cabo consumiría

[47] Sobre el lenguaje como medio a través del cual se lleva a cabo toda la actividad interpretativa, véase Gadamer, *Truth and Method*, esp. pp. 345-366.

[48] Véase Elton, *The Practice of History*, pp. 87, 96, y cf. pp. 88, 92, 109.

[49] Peter Gay, *Style in History*, Nueva York, 1974, p. 211 n. Pero Gay generalmente apoya una perspectiva más afín a la que yo defiendo aquí; véase, por ejemplo, Gay, *ibid.*, pp. 210-213, 217. Para una discusión sobre las argumentaciones de Elton y de Gay véase Novick, *That Noble Dream...*, pp. 610-612.

incontables vidas. Cualquier análisis del fenómeno de la Ilustración deberá basarse, inevitablemente, sobre una serie de juicios previos acerca de la naturaleza de sus preocupaciones más características, junto con una serie de juicios ulteriores sobre la mejor manera de esclarecerlas. Pero el hecho mismo de establecer esos juicios supone ya el reconocimiento de que, obviamente, estamos haciendo *una* interpretación. Si bien el resultado puede ser un modelo de inclusión imparcial, es imposible que pueda incluirlo todo, y por consiguiente, permanecerá abierto a continuas reinterpretaciones tanto por parte de los investigadores que descubren nuevos hechos, como de los académicos que ofrecen nuevas interpretaciones de la importancia de los ya existentes.

Las mismas objeciones se podrían aplicar incluso en las demandas aparentemente más modestas que Elton impone al aprendiz de historia. Como ya hemos visto, la sugerencia básica de Elton es que cuando se enfrenta a una pieza de evidencia tal como una casa, el aprendiz debe comenzar por adquirir "una familiaridad completa" con ella si va a terminar revelando su verdad.[50] Sin embargo, otra vez, la cuestión es cómo podemos esperar que se vuelva inteligible la idea de familiarizarnos totalmente con un objeto de evidencia tal como una casa. Considérese, por ejemplo, el proyecto de familiarizarse por completo con Chatsworth House, y luego, arribar a la verdad sobre la principal residencia de los duques de Devonshire. Un estudio completo de todos los hechos relacionados con Chatsworh sería literalmente interminable. Le llevaría toda su vida al aprendiz acumular algo que se asemejara a una descripción total (lo que sea que esto signifique) de toda la casa. (¿Cuántas ventanas tiene? ¿Cuántos paneles de vidrio? ¿De qué tamaño es cada panel? ¿Cuánto pesa cada uno? ¿De dónde los trajeron? ¿Cuánto costaron?). No acabaría de entrar el aprendiz a la sala de documentos de los títulos (*muniment room*), para quedar estupefac-

[50] Véase Elton, *The Practice of History*, pp. 87, 96, y cf. con pp. 88, 92, 109.

to mirando con ojos llenos de lágrimas las pilas de volúmenes manuscritos dedicados a la vida de los propietarios de Chatsworth y al proceso de construcción de la casa. (¿Cuántos volúmenes? ¿Cuántas páginas en cada uno? ¿Cuántas palabras en cada página? ¿Qué clase de tinta se usó?).

No obstante, a medida que procedía con su argumentación, Elton comenzó a notar las dificultades, o al menos, comenzó a cambiar su eje. En el tercer capítulo de *La práctica de la historia* todavía nos aseguraba que los historiadores "pueden descubrir algo imparcialmente descripto como la verdad" de los objetos de su investigación.[51] Pero en el cuarto capítulo frecuentemente reemplaza esta postura por otra, muy diferente y mucho más modesta: que los historiadores pueden esperar alcanzar algunas verdades particulares. Mientras que en el capítulo dos había hablado de recuperar "la verdad" sobre las "realidades pasadas", en el cuatro prefiere hablar de la capacidad del historiador para encontrar "verdades sólidas" y así "establecer nuevas posiciones firmes en el territorio de la verdad".[52]

Por consiguiente, resulta que esta modalidad más modesta de la tarea del historiador es la que realmente le importa a Elton. El objetivo del historiador "verdadero" es el de alcanzar nuevas verdades a partir de su contribución a la cantidad de hechos incontrovertibles. Como lo dice en el tercer capítulo de *La práctica de la historia*, es gracias a su idea de que hay muchas cosas que los historiadores "saben más allá de toda duda" y "pueden afirmar con certeza"[53] que más tarde Elton ataca con tanta vehemencia y confianza a los deconstruccionistas y a su escepticismo sobre los hechos. Sin duda sabe más allá de toda duda "quién fue el hijo mayor que sobrevivió a Enrique VIII".

[51] Véase Elton, *The Practice of History*, pp. 117; pero cf. con pp. 179, 221, donde sigue insistiendo en sus demandas anteriores sobre la verdad.

[52] *Ibid.*, pp. 168, 177.

[53] *Ibid.*, p. 111.

Este es un ejemplo de la "enorme cantidad" de hechos históricos sobre los que "no hay disputa posible".[54] De esto se sigue que, cuando se encuentra obligado a confrontar con críticos deconstruccionistas como Dominick LaCapra, quien asegura que "en la historia no se puede afirmar ninguna certeza", Elton no tiene dudas de cómo responder.[55] Aunque no sabe cómo deletrear el nombre del profesor LaCapra, sabe, de hecho, que si pretende negar la "existencia de los hechos", LaCapra está exhibiendo, meramente, la "arrogancia insensata del auto-complaciente".[56]

Es verdad que Elton se traiciona a sí mismo en algunas contradicciones desconcertantes a la hora de construir su argumento. Los primeros capítulos de *La práctica de la historia* son enfáticos al afirmar que "una gran cantidad de historia" es "cognoscible y conocida más allá de toda duda por cualquiera que esté calificado para juzgarla", y que por lo tanto, "algunos escritos históricos son simple y obviamente, correctos".[57] Pero en el último capítulo, y nuevamente en *Return to Essentials*, no es menos enfático al decir que el historiador "debe ser un escéptico profesional",[58] y que una de las principales funciones de los "verdaderos" historiadores debe ser la de "arrojar duda sobre la posibilidad de que en los estudios históricos alguien pueda, finalmente, tener razón".[59]

Elton dista de ser coherente en la reafirmación de su ideal, pero el ideal mismo por cierto es irrecusable. Si regresamos ahora a Chats-

[54] *Ibid.*, p. 80.

[55] Para la discusión sobre el enfoque de LaCapra, véase Elton, *Return to Essentials*, pp. 58-61.

[56] *Ibid.*, p. 59.

[57] Elton, *The Practice of History*, pp. 107, 123.

[58] Elton, *Return to Essentials*, pp. 23-24.

[59] Elton, *The Practice of History*, p. 206. Sobre la necesidad de "un pensamiento escéptico" y de "un escepticismo crítico" por parte de los historiadores, véase también pp. 55, 103, 205.

worth con la única ambición de decir una cantidad de verdades sobre ella, con seguridad podremos esperar tener éxito en nuestra empresa. Mientras tuviéramos el cuidado de evitar cualquier problema de índole interpretativa (como por ejemplo, qué se puede entender por "habitación"), podríamos llegar a determinar algunas cuestiones fácticas tales como su altura general, el tamaño de sus superficies y, tal vez, incluso, el número de sus habitaciones de modo concluyente. Si esto es todo lo que implica la búsqueda de lá verdad –esto es, la capacidad para descubrir y establecer un número de hechos– entonces deberíamos concederle a Elton que, como lo asegura en el capítulo tres de *La práctica de la historia*, los historiadores a veces pueden llegar a ofrecer enunciados de "manifiesta e incontrovertible verdad".[60]

A diferencia de su postura inicial, la propuesta más modesta de Elton tiene, al menos, el mérito de sugerir un programa de investigación que, en principio, puede ser llevado a cabo. Sin embargo, no es claro que esto alivie las inquietudes expresadas al comienzo por nuestro aprendiz imaginario. Ahora sabe que su trabajo consiste en averiguar cierta cantidad de hechos sobre Chatsworth con el objetivo de establecer un correspondiente número de verdades sobre ella. Pero también sabe que los hechos relacionados con Chatsworth son tan numerosos que él nunca podrá averiguar más que una pequeña fracción de ellos. (Si, por ejemplo, él estúpidamente decide empezar tratando de saber cuántas piedras se usaron para su construcción, seguramente nunca terminará su tesis a tiempo). Más aún, dado que cada hecho que descubre debe ser expresado por medio de palabras, y dado que Michel Foucault ha familiarizado aún a los aprendices de historia con la idea de que todos los esquemas clasificatorios están sujetos a objeciones y reformulaciones interminables, él puede comenzar a preguntarse cuántos hechos genuinamente incontrovertibles puede esperar establecer. Supongamos, por ejemplo, que decide catalogar las

[60] *Ibid.*, p. 176.

obras de arte existentes en Chatsworth. Quiere saber si debería incluir los muebles. Obviamente, la respuesta correcta es que debe incluir sólo aquellos muebles que a su vez son obras de arte. Pero, ¿qué se requiere para que algo sea considerado una obra de arte? Por un lado, la pregunta no tiene una respuesta simple, tal vez no tenga respuesta en absoluto. Pero por otro lado, el aprendiz precisa una respuesta inmediata si debe ser capaz de establecer como un asunto de hecho incontrovertible la cantidad de obras de arte existentes en Chatsworth. Quizás haya muchos menos hechos indiscutibles de los que le hicieron creer.

No obstante, el aprendiz no debería desesperarse, pues Elton se encuentra a su lado para reasegurarle que (como subraya al referirse a mis propios trabajos sobre este tema) éstas son dudas indebidamente presuntuosas.[61] Pero aún si el aprendiz se siente aliviado, todavía necesita algún consejo sobre cómo empezar a trabajar en su disertación sobre Chatsworth. ¿Qué clase de hechos incontrovertibles debería buscar? ¿Qué clase de hechos debería tratar de averiguar?

Una manera obvia de contestarle sería la de volver a esa especie de enfoque socrático que propuse al comienzo. Uno debería preguntarle a su vez: ¿qué es lo primero que te atrae de hacer un estudio sobre Chatsworth? ¿Qué te hace pensar que una tesis sobre esta singular mansión del siglo XVII tardío podría ser interesante? Ciertamente, pienso que ésa sería mi propia respuesta. Esperaría que el aprendiz tuviera alguna idea de por qué sería valioso –aquí y ahora, para él y para otros– saber más acerca de Chatsworth y su historia. Diría que así como el valor de la información fáctica depende de aquello que los historiadores quieran entender, así también el intento por descubrir nuevos hechos debe estar regido por una idea de lo que merece ser comprendido.[62] En otras palabras, impulsaría al aprendiz a resolver la

[61] Elton, *Return to Essentials*, p. 42.

[62] Para una explicación clásica de una perspectiva similar a la de la evidencia fáctica, véase E. H. Carr, *What is History?*, Londres, 1961, pp. 1-24.

cuestión de cómo encarar el estudio de Chatsworth preguntándose, primero, cuál es el propósito mismo de estudiarlo.

No obstante, si nuestro imaginario aprendiz esperara una respuesta de este tipo por parte de Elton, se arriesgaría a recibir un duro golpe. Pues Elton opina que plantear ese tipo de preguntas constituye la forma más acabada de descubrir que has fracasado en el intento de comprender la naturaleza del oficio de historiador. En *La práctica de la historia* él insiste en que nuestros estudios históricos deben mantenerse separados de este tipo de preocupaciones,[63] y en *Return to Essentials*, reitera este punto con mayor vehemencia. "Las preguntas fundamentales a las que sometemos la evidencia" deben permanecer "independientes de las preocupaciones del que pregunta".[64] Tenemos que reconocer que Chatsworth –o cualquier otra reliquia del pasado– debe ser estudiada "por derecho propio, por su propio interés", y que esto constituye el "primer principio de la comprensión histórica". Lo que distingue a los "verdaderos" historiadores es su voluntad para concederle al pasado "pleno respeto a su propio derecho".[65]

Se podría suponer que Elton quiere decir que, una vez que hemos seleccionado nuestro objeto de investigación, debemos asegurarnos de tratarlo en sus propios términos, aún cuando, obviamente, hayamos seleccionado el tópico sobre la base de que, para nosotros, posee interés y valor inherentes. Citando un epigrama de John Dunn, esto equivaldría a decir que el historiador debería ser *Whig* con respecto a su tema de estudio y *Tory* con respecto a la verdad.[66] Pero asumir que ésta es la postura en *La práctica de la historia* de Elton sería subestimar seriamente el alcance de su argumento acerca de la necesidad de

[63] Elton, *The Practice of History*, p. 65.

[64] Elton, *Return to Essentials*, p. 55.

[65] Elton, *The Practice of History*, pp. 18, 66, 86.

[66] John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge, 1980, p. 26.

aproximarse al pasado "en su propio derecho, por su propio interés y en sus propios términos".[67] Elton entiende que debemos tener el mayor cuidado de no elegir nuestros temas por el interés actual que puedan tener para nosotros o, peor aún, por alguna relevancia o importancia para la sociedad contemporánea. Plantea esta cuestión con feroz énfasis y, con sus reiteraciones habituales en cada capítulo del libro. El historiador debe evitar cualquier intento de "justificar su actividad por su utilidad social". Proceder de esta manera sería cometer "el error cardinal". Debe reconocer que toda su empresa "implica, sobre todo, el abandono deliberado del presente".[68] Este mismo punto es planteado nuevamente en *Return to Essentials*. Se nos asegura ahora que todo el proyecto de la investigación histórica ("de toda ella") debe estar completamente divorciado de las "necesidades y preocupaciones del presente".[69]

A esta altura imagino que el aprendiz estará muy preocupado y quizá un poco desesperado: ¿significa esto que todos los hechos que podría descubrir sobre Chatsworth tienen un interés similar? ¿Debo ir allí y comenzar a hacer una lista de todo lo que se me ocurre decir al respecto? Si esto es todo lo que se espera que haga, ¿debería estar estudiando, también, algo más, tal vez, alguna otra cosa, quizás?

Si, descaradamente, el aprendiz pretende hacer una *reductio ad absurdum*, está expuesto a recibir un nuevo golpe, pues resulta que esto es exactamente lo que Elton cree. Cuando plantea la cuestión de la enseñanza en el último capítulo de *La práctica de la historia*, llega al punto de declarar que el verdadero contenido de lo que enseñamos, y *a fortiori* de lo que estudiamos como historiadores, "en esencia importa muy poco", y de hecho, "no tiene importancia".[70] Como lo dijo

[67] Elton, *The Practice of History*, p. 86.
[68] *Ibid.*, pp. vii, 66, 86.
[69] Elton, *Return to Essentials*, p. 72.
[70] Elton, *The Practice of History*, pp. 187, 188.

antes, los verdaderos historiadores no se distinguen por los problemas que estudian sino por "la manera en que estudian". Sus problemas pueden parecer "estrechos o insignificantes", pero se vuelven relevantes por "las técnicas de estudio" que imparten.[71] Esta verdad debe ser comprendida no sólo por los profesores de historia, sino también por "cualquiera que, de alguna manera, se involucre en los estudios históricos". Debe procurarse la finalidad de nuestros estudios "en el entrenamiento intelectual que ellos proveen"; y debido a que "toda la historia, apropiadamente explicada", puede suministrar ese entrenamiento igual de bien, "importa poco, en esencia, qué aspectos particulares de ella se nos enseñen".[72]

En este punto imagino al aprendiz aturdido por la incredulidad: ¿no importa en absoluto, entonces, qué hechos debo encontrar en Chatsworth mientras emplee las técnicas adecuadas para averiguarlos? Precisamente, éste es el punto de Elton. Nos explica con paciencia que "la universidad debe entrenar la mente, no llenar la mente no entrenada con información multicolor y con ideas sin digerir, y que sólo el estudio apropiado de una disciplina identificable, de acuerdo con las reglas y las prácticas de esa disciplina, puede cumplir este propósito fundamental".[73] Pero, ¿qué queda de nuestra habilidad para aprender del pasado acerca de estructuras sociales extrañas, acerca de desarrollos artísticos, religiosos y filosóficos, acerca de las condiciones y de los mecanismos del cambio político y económico? Tomo de Elton algunos de estos ejemplos, pero éstos no lo conmueven. "Esto no tiene nada que ver con la estructuración de los cursos para estudiar y examinar, con el verdadero trabajo de entrenamiento intelectual".[74] Pero entonces, ¿en qué quedó su insistencia inicial

[71] *Ibid.*, pp. 34, 69.
[72] *Ibid.*, pp. 186, 188.
[73] *Ibid.*, p. 199.
[74] *Ibid.*, p. 200.

sobre la importancia del tipo de historia que debemos aprender y enseñar a partir de aquello de que "las acciones de los gobernantes y los gobernados" son las únicas que nos proveen el esqueleto de la historia "verdadera" y "dura"? Aquí ya no sé qué decir, pues hasta donde puedo ver, Elton no hace ningún esfuerzo por reconciliar este argumento con el que enuncia, con tono más fuerte aún, la importancia suprema de la técnica.[75]

III

Vale la pena detenerse en este momento culminante para reflexionar sobre la total escisión que Elton, eventualmente, establece entre el contenido y la justificación de nuestros estudios históricos. ¿Qué pudo haber conducido a un investigador tan eminente a configurar una imagen tan lúgubre y desconsolada de sí mismo? Creo que la clave consiste en considerar la naturaleza de la crisis intelectual que tan esmeradamente reflejan las páginas de *La práctica de la historia*. En el momento en que Elton publicó la versión original de este manual en 1967, ya había lanzado algunas de sus técnicas de investigación más conocidas, así como dos de sus libros de texto más usados. Como queda claro en *La práctica de la historia*, él no sólo tenía a su *oeuvre* en muy alta estima,[76] sino que estaba persuadido de que el tipo de investigación en el que se especializaba requería el ejercicio de poderes humanos excepcionales. En ese sentido, él hablaba de la necesidad de

[75] Una posible forma de reconciliación podría ser la que afirma que se pueden obtener las destrezas técnicas requeridas estudiando cierto tipo de documentos, y que los tipos de documentos más adecuados para practicar serían aquellos relacionados con el gobierno central inglés. Hasta donde me consta, Elton no propuso nunca explícitamente esta solución, aunque la deja deslizar en *ibid.*, p. 33.

[76] Véase, por ejemplo, *ibid.*, pp. 174-176.

una inteligencia inquisidora, de la simpatía y del juicio, de una imaginación controlada por el estudio y la erudición.[77] Incluso, en un raro momento de pomposidad, él habla también de las obligaciones que el historiador tiene como artista.[78]

Sin embargo, Elton era plenamente consciente de que un número significativo de historiadores ya había dejado de creer en la validez o importancia de esa clase de historia administrativa y política, con la que se había dado a conocer. Entre aquellos historiadores mencionados particularmente en *La práctica de la historia* por afirmar que esas preocupaciones han "dejado de ser válidas", se encuentran Richard Southern y Keith Thomas.[79] Como Elton concede, ambos reconocen que la historia política conservó su importancia mientras la enseñanza de la historia en las universidades británicas estuvo fuertemente ligada al entrenamiento de una élite política y de una administración pública capaces de gobernar un gran imperio. Southern y Thomas llegaron a la conclusión de que con la pérdida de esas condiciones sociales, también desaparecieron las razones para escoger este tipo de historia. Contrariamente a lo que Elton describe como inaceptable, ambos acuerdan en defender un nuevo sentido de por qué la historia debe ser importante para nuestra sociedad. En consecuencia, ambos forman parte de lo que Elton describe como alegatos inadmisibles en favor de un nuevo sentido de la importancia de la historia para nuestra sociedad, junto a un llamado a cultivar nuevas formas de investigación histórica, una historia más intelectual en el caso de Southern, una historia más social en el caso de Thomas.[80]

Un rasgo sorprendente de *La práctica de la historia* es que Elton no

[77] *Ibid.*, pp. 177, y cf. con Elton, *Political History...*, p. 108, sobre las habilidades extraordinarias necesarias para escribir historia política.

[78] Véase Elton, *The Practice of History*, pp. 158-159, y cf. p. 124.

[79] *Ibid.*, pp. 17-18, 185.

[80] Para una discusión sobre estas demandas, véase *ibid.*, esp. pp. 17-18, 185-186.

intenta responder a estos argumentos a partir de la reivindicación del valor social o de la significación cultural de su forma de investigación totalmente diferente. Seguramente, él podría haber tratado de insinuar, al igual que en muchos obituarios de sus admiradores, las razones por las cuales el estudio de la historia administrativa y constitucional sería aún importante en una cultura posimperial dominada por las ciencias sociales. Es cierto que un par de años más tarde, hizo algunos gestos en esta dirección cuando dio su primera clase inaugural. Pero llama la atención el hecho de que, casi instantáneamente, se haya detenido de golpe, disculpándose por hablar de un "modo tan vago e insustancial".[81] Al enfrentarse a la cuestión de cómo el conocimiento de la historia podría ser útil al mundo, él prefirió aconsejar a los historiadores que "abandonen y resignen tales aspiraciones por completo".[82]

¿Por qué Elton se ha mostrado tan vacilante a la hora de otorgarle algún valor social o utilidad al tipo de historia que él practicaba? No estoy del todo seguro, aunque sin duda, se debe buscar la respuesta en su curiosa y persistente creencia de que cualquier intento por reivindicar la utilidad de estudiar el pasado debe incluir una demostración de la capacidad del historiador para hacer predicciones.[83] Éste es, expresamente, uno de los temas de su primera lección inaugural. "Se nos dice" que lo que deben hacer los historiadores para ser socialmente útiles es preguntarse: "¿qué ayuda puede aportarle el pasado al futuro?".[84] Pero, ¿quién nos dice esto? Es difícil pensar en algún historiador o filósofo de

[81] Elton, *Return to Essentials*, p. 93.

[82] *Ibid.*, p. 96.

[83] La misma ansiedad afligía a J. H. Hexter para la misma época, pero en cambio, él respondió tratando de reivindicar los poderes predictivos de los historiadores. Véase J. H. Hexter, *The History Primer*, Londres, 1971, esp. pp. 36-42. Sin embargo, pareciera que Hexter se contradice pues las predicciones que discute –si bien presentadas como las de un historiador– no son enunciadas, en absoluto, en virtud de ser un historiador.

[84] Elton, *Return to Essentials*, p. 84.

la historia contemporáneo que sostenga este argumento, y, de hecho, Elton no da nombres. Difícilmente pueda tener en mente a sus dos *bêtes noires*, Southern y Thomas, quienes están exclusivamente preocupados por la cuestión de la importancia del pasado para el presente. Ni siquiera Elton puede estar pensando en el historiador marxista al que ataca con más frecuencia, Christopher Hill, pues si bien es indudable que el marxismo clásico aspira a usar los materiales para formular leyes sociales de carácter predictivo, Christopher Hill no ha exhibido nunca más que un interés pasajero en este aspecto de la filosofía marxista.

Así, permanece como una suerte de misterio el escepticismo de Elton acerca del valor educativo más amplio de sus propios estudios. Sin embargo, no nos deja dudas sobre el hecho mismo de su escepticismo. En su segunda clase inaugural, declara enfáticamente que "no deberíamos preocuparnos tanto" por las presuntas lecciones de la historia pues esto sería como estudiar el pasado "con un propósito inadecuado y generalmente engañoso".[85] Ocho años más tarde, en la versión de sus *Cook Lectures* (Conferencias *Cook*) publicadas en *Return to Essentials*, su humor se ha vuelto aún más escéptico. Comienza por estigmatizar la creencia decimonónica en las lecciones de la historia como poco más que un absurdo influyente, y prosigue advirtiéndonos en contra de la "tentación" de creer que el estudio de la historia tiene alguna relevancia para nuestro futuro o para nuestro estado presente o futuro.[86]

Sin embargo, Elton reconoce claramente que, al defender esta postura, sólo le quedan dos maneras posibles de convencernos –como siempre, está ansioso por hacerlo– de que el estudio de la historia debe, sin embargo, reconocerse como una vocación "apropiada para las más altas habilidades de la razón humana".[87] Una alternativa sería

[85] *Ibid.*, p. 114.
[86] *Ibid.*, pp. 4, 9.
[87] Elton, *The Practice of History*, p. 16 n.

la de abandonar todo intento por reivindicar el valor social de su propia rama de la historia y proponer que su valor radica, en cierto modo, en el estudio del pasado en su totalidad. Esta es la línea que comienza a desarrollar en *Return to Essentials*, y en particular, en las tres conferencias *Cook* incluidas en ese libro. La primera empieza con la afirmación de que "la historia nos enseña mucho acerca de la existencia del libre albedrío". La segunda añade que una valuación profesional del pasado puede ayudar a demoler una cantidad de mitos confortables. La tercera concluye que la historia nos puede hablar de lo inesperado y, nuevamente, de la realidad de la libertad humana.[88]

Tal vez éstas no sean líneas de pensamiento muy prometedoras, y ciertamente, es mérito de Elton el hecho de que él nunca haya realizado algún esfuerzo para explicarlas o desarrollarlas. Sin duda, él era consciente de que siempre se ha estudiado el pasado por una miríada de razones cambiantes, y de que cualquier intento de resumirlas degeneraría inevitablemente en un conjunto de clichés. Pero de este modo sólo le resta un medio para reivindicar la importancia de sus propios estudios. Como ya hemos visto, él se ve obligado a argumentar que cualquier intento de ofrecer una justificación social de la historia es irrelevante, puesto que lo que importa en historia no pasa por el contenido de nuestros estudios, sino por el conjunto de técnicas que desplegamos al practicarla. En efecto, es ésta la conclusión que le brinda el tema para sus dos clases inaugurales publicadas en *Return to Essentials*. La segunda proclama que el valor del estudio de la historia radica enteramente en "la capacidad para entrenar la mente" que éste provee. De modo aún más contundente, en la primera concluye que lo que los historiadores "han venido a enseñar al mundo" no es otra cosa que "la valoración apropiada y el estudio correcto de la evidencia".[89]

[88] Elton, *Return to Essentials*, pp. 7-8, 45-46, 73.
[89] *Ibid.*, pp. 89, 108.

Ahora podemos comprender qué es lo que torna tan reveladora la imagen que propone Elton del historiador como un maestro carpintero. Él cree que lo que importa no es si estamos interesados en hacer mesas, sillas o cucharas de madera; lo que importa es la naturaleza de las habilidades artesanales que el oficio requiere para dedicarse a cualquiera de estas actividades. Como Mr. Gradgrind, Elton cree que "sólo los hechos importan en la vida". De allí que, según la filosofía de Elton, la tarea más importante debe ser la de aprender la mejor manera de averiguarlos.

A esta altura, esperaría que el aprendiz haya abandonado la idea de escribir su tesis sobre Chatsworth, y se haya dedicado, quizá, a una carrera de vendedor minorista (como pareciera recomendar Elton en un punto).[90] Temo que semejante sensación de desaliento hubiera guiado mi propia reacción, aunque el éxito sobresaliente de Elton como profesor sugiere que, de alguna manera, soy incapaz de apreciar de modo adecuado su consejo a los neófitos. Sea como fuera, me gustaría terminar convocando una vez más a mi imaginario aprendiz para preguntarle a Elton si no teme que algo de mayor importancia educativa haya sido confiscado debido a su insistencia incansable en el valor de la técnica a expensas del contenido. Sin embargo, pareciera que Elton no tiene nada que lamentar, dado que, de cualquier modo, él duda del valor de una educación liberal en un sentido más amplio. Este lado oscuro de su escepticismo aparece –sin preámbulo o explicación alguna– en su primera lección inaugural, en donde cita, aprobándola, la idea de sir Richard Morison, uno de los propagandistas de Enrique VIII, acerca de que la educación es la mayor causa de sedición y de otros males en los *commonwealths*. Elton continúa la cita con una ráfaga de preguntas desconcertantes. De pronto pregunta: "¿Deberíamos, realmente, practicar la educación? ¿No la estaremos sobreestimando como un poder benéfico, o posiblemente, subesti-

[90] *Ibid.*, p. 94.

mándola como un poder dañino? ¿No deberíamos, a veces, mantenernos alejados de toda la cuestión educativa?" Pero aún más desconcertante es su respuesta. La educación es "un medio de subsistencia", concede, "pero puede ser una insensatez", e indudablemente, es un motivo para los males en los *commonwealths*.[91]

Pareciera que la razón fundamental del interés de Elton en imponer la técnica por sobre los contenidos es profundamente irónica: un temor de que el estudio de la historia tenga el poder de transformarnos, nos ayude a pensar mejor sobre nuestra sociedad y su posible necesidad de reformas. Aunque me resulte extraño en el caso de alguien que ha dedicado su vida a ser un educador profesional, Elton claramente siente que una dedicación tal debe ser detenida. Es mucho más seguro seguir insistiendo en que los hechos son lo único que importan en la vida.

[91] *Ibid.*, p. 85.

3
*Interpretación, racionalidad y verdad**

I

Para muchos historiadores, una parte importante de su trabajo consiste en investigar y explicar las creencias desconocidas de sociedades pasadas. Pero, ¿cuál es la relación entre nuestras explicaciones posibles y nuestra valoración de la verdad de esas creencias? Si bien se trata de un interrogante en gran medida refractario, muchos filósofos han señalado reciente y acertadamente que ningún historiador profesional podría evadirla. Dentro de la tradición de habla inglesa, el filósofo más eminente que, en los últimos tiempos, ha hecho hincapié en estas cuestiones ha sido Charles Taylor. Tomo sus formulaciones como punto de partida para abordar el estudio de este tema mientras intento delinear mi propia posición al respecto.

II

La cuestión clave que los historiadores deben afrontar, tal como Taylor lo plantea, es si deben evitar "tomar una postura sobre la verdad de

* En este capítulo, he adaptado y desarrollado la sección central de mi "Reply to my Critics", en James Tully (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, pp. 235-259.

las ideas" que investigan.[1] ¿Es deseable, o aún posible, "poner entre paréntesis" la cuestión de la verdad, "separar las cuestiones relacionadas con la explicación histórica de aquellas relacionadas con la verdad"?[2] Mi primera respuesta es que no me queda del todo claro qué quiere decir Taylor con la expresión "poner entre paréntesis" la verdad. A veces, pareciera estar preguntándose si los historiadores deberían, de alguna manera, tratar de dejar de lado o descartar el hecho de que ellos mismos consideran que ciertas creencias son verdaderas y otras falsas. Si ésta es la pregunta de Taylor, entonces mi respuesta es que estoy seguro de que ningún historiador podrá nunca realizar tal acto de olvido, y que, en cualquier caso, sería de lo más insensato intentarlo.

Consideremos el caso de Jean Bodin: un filósofo político tan importante como él creía que había brujas aliadas con el diablo.[3] O el caso de Aristóteles: un gran estudioso de la naturaleza que creía que los cuerpos cambiaban su cualidad cuando cambiaban de lugar.[4] Viviendo en el siglo XXI, tendemos a pensar –y nos resulta inverosímil reprimir una impresión semejante– que esas afirmaciones son, simple-

[1] Véase Charles Taylor, "The Hermeneutics of Conflict", en James Tully (comp.), *Meaning...*, p. 224, y cf. con Ian Shapiro, "Realism in the Study of the History of Ideas", en *History of Political Thought*, 3, 1982, pp. 535-578, esp. p. 537.

[2] Taylor, "The Hermeneutics...", pp. 220, 223.

[3] Jean Bodin, *La demonomanie des sorciers*, París, 1595, p. 49. Para una denuncia sobre estas creencias en Bodin, véase Sydney Anglo, "Melancholia and Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin and Scot", en Alois Gerlo (comp.), *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruselas, 1973. Para una defensa, véase E. William Monter, "Inflation and Witchcraft: the Case of Jean Bodin", en Theodore K. Raab y Jerrold Seigel (comps.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1969, y para una plena reconstrucción de la demonología y la visión de la política en Bodin, véase Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 1997, pp. 668-682.

[4] Para esta formulación de la creencia aristotélica, véase Thomas Kuhn, *The Essential Tension*, Chicago, 1977, III, p. xii.

mente, falsas. Pero también, nuestro interés tiende a agudizarse cuando descubrimos que autoridades tan eminentes como ésas, capaces de decir tantas cosas que parecen verdades incuestionables, fueron capaces de sostener esas ideas aparentes absurdas. Si comenzamos por considerar esas creencias, tendremos un buen punto de partida para investigar la estructura del pensamiento de Aristóteles o de Bodin. Pues aquí, al menos, nos topamos con algo que pide a gritos ser explicado. Asimismo, encontramos un buen medio de asegurarnos que nuestra eventual explicación adoptará una forma empática y no anacrónica, pues cualquier explicación que postulemos deberá tener en cuenta que esas creencias, obviamente bizarras, no obstante eran ensalzadas por mentes incuestionablemente distinguidas.[5]

Pero en otras partes de su discusión, pareciera que Taylor preguntara algo diferente: si las posturas que los historiadores adoptan con respecto al valor de verdad de las creencias que exponen deberían afectar los tipos de explicación que proporcionan de ellas.[6] En tal caso, mi respuesta sería que esto depende de lo que entendamos por "el valor de verdad de las creencias", un tópico sobre el que Taylor escribe de manera un tanto ambigua.

A veces, la cuestión que plantea es si nuestras explicaciones deberían variar –o no dejan de variar– a la par de nuestro sentido de la "verdad o validez de las creencias que investigamos en relación con las necesidades de la gente que vive bajo ellas".[7] Me parece que este interrogante –aparentemente inspirado en la hermenéutica de Gadamer– supone una ampliación indebidamente excesiva, incluso metafórica, del concepto de una creencia verdadera. Si se nos pide a los historiadores que nos pronunciemos sobre esta cuestión, entonces mi propia respuesta sería que, por supuesto, nuestras explicaciones cambiarán con cualquier juicio que hagamos sobre la verdad en este senti-

[5] *Ibid.*, pp. x-xii.
[6] Taylor, "The Hermeneutics...", p. 213.
[7] *Ibid.*, p. 223, y cf. p. 226.

do más amplio. Si encontramos una ideología que juzgamos verdadera con respecto a las necesidades de la sociedad que vive bajo su influencia, seguramente trataremos ese hecho como parte de nuestra explicación de su éxito. Si, en cambio, nos encontramos con una ideología demostrablemente falsa en este sentido más amplio, estaremos obligados a explicar su éxito de modo muy diferente. (Pero, a menos que hallemos que la sociedad en cuestión está a punto de disolverse, tenderemos a concluir que no podemos, de ninguna manera, explicar un *fenómeno como ése*).

No obstante, en la mayor parte de su discusión, Taylor habla de creencias verdaderas de un modo más restringido y familiar. Cuando pregunta si al tratar de explicar una creencia determinada, los historiadores deben considerar el hecho de que ésta es verdadera, lo que pareciera preguntar, en general, es si debemos tener en cuenta el hecho de que la creencia en cuestión coincide con nuestras propias creencias más actuales sobre el asunto. Por supuesto, no estoy ofreciendo esto (ni lo hace Taylor) como una definición de la verdad. Sólo estoy observando que ésta es la forma en que usualmente empleamos el término.[8] (Aunque tal vez la moraleja de esto sea, como lo ha sugerido Donald Davison, que no deberíamos esperar una definición).[9] En este sentido, creo entonces que lo que más le preocupa a Taylor es si los historiadores pueden o deben evitar preguntarse a sí mismos si aprueban las creencias que buscan explicar.

Taylor sostiene que no es deseable y tal vez, no es posible, poner la verdad entre paréntesis de este modo.[10] Esta conclusión lo alinea con

[8] Para la idea de que deberíamos adoptar un interés pragmático por la solidaridad a expensas de nuestra tradicional búsqueda de la objetividad, véase Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity", en John Rajchman y Cornel West (comps.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, 1985, pp. 3-19.

[9] Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en Ernest LePore (comp.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986, pp. 307-319.

[10] Taylor, "The Hermeneutics...", p. 220.

una serie de filósofos angloparlantes que escriben sobre el tema de la explicación social.[11] Él mismo permanece deliberadamente cauto con respecto a esta postura.[12] En cambio, algunos de estos otros filósofos a menudo dan dos razones principales para exponerla. Una línea de la argumentación, defendida en particular por Graham Macdonald y por Philip Pettit, deriva de la teoría de la interpretación radical de Donald Davidson.[13] Ésta sugiere que, a menos que partamos de la base de que la posesión de las creencias verdaderas constituye la norma entre los pueblos que estudiamos, no seremos capaces de identificar qué es lo que ellos creen. Si se comprueba que muchas de sus creencias son falsas, nuestra capacidad para dar cuenta del contenido de esas creencias se verá disminuida. Una vez que esto comienza a suceder, nos encontraremos incluso incapaces de describir qué esperamos explicar. Como dice Davidson, esto implica que "si queremos entender a los otros, debemos considerar que están en lo cierto en la mayor parte de los asuntos".[14]

[11] Véase, por ejemplo, Alasdair MacIntyre, "A Mistake about Causality in Social Science", en Peter Laslett y W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Oxford, 1962, p. 62. (Un pasaje citado con permiso en Martin Hollis, "Wichcraft and Winchcraft", en *Philosophie of the Social Sciences*, 2, 1972, p. 101); I. C. Jarvie, "Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology", en Robert Borger y Frank Cioffi (comps.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, 1970, esp. pp. 245-247; Steven Lukes, "On the Social Determination of Truth", en Robin Horton y Ruth Finnegan, *Modes of Thought*, Londres, 1973, p. 247; W. H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, Londres, 1981, pp. 252-257; G. Macdonald y P. Pettit, *Semantics and Social Science*, Londres, 1981, pp. 33-34; Keith Graham, "Illocution and Ideology", en John Mepham y D. H. Ruben, *Issues in Marxist Philosophy*, 4, Brighton, 1981, pp. 173, 177; Shapiro, "Realism...", pp. 556, 577; Hollis, "Say it with Flowers", en James Tully (comp.) *Meaning and Context...*, pp. 135-146.

[12] Taylor, "The Hermeneutics...", pp. 218, 220.

[13] Macdonald y Pettit, *Semantics and Social Science*, pp. 186-187. Para su aplicación de la teoría de Davidson, véase esp. pp. 18-29.

[14] Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, p. 197.

Por mi parte, no veo la relevancia que este enfoque de interpretación radical tiene para los historiadores, tal como suponen algunos de los más entusiastas seguidores de Davidson, como Macdonald y Pettit. Davidson propone, simplemente, una estrategia general para hacer afirmaciones y conocer sus creencias subyacentes. La estrategia consiste en asumir, como punto de partida, un acuerdo general. Es posible que tengamos que comenzar asumiendo algo así si queremos que otra cultura nos resulte inteligible. Si me propongo identificar la naturaleza de las creencias de Bodin acerca de las brujas, o aún si quiero establecer que son creencias sobre ese tema en particular, ciertamente parece plausible asumir que Bodin y yo debemos compartir una cantidad de creencias nucleares. Se puede argumentar, sin embargo, que Davidson ha exagerado la importancia de esta consideración y que ha ridiculizado, muy cómodamente, la noción de esquemas conceptuales radicalmente diferentes.[15] Seguramente, esto no implica que hay que asumir que las creencias específicas de Bodin acerca de las brujas son verdaderas antes de poder identificarlas como creencias sobre brujas. Es posible, también, que prácticamente todo lo que Bodin diga sobre ese tópico en particular me parezca obviamente falso. Pero si aprendo su idioma (una forma fácilmente reconocible de francés), y si considero los conceptos que usa y cómo razona a partir de ellos, puedo, no obstante, identificar sin mucha dificultad dónde él está hablando de brujas y qué piensa de ellas. Es verdad que, si voy a seguir sus argumentos, será necesario que él me reasegure, en varios puntos, que todavía está hablando de brujas. En tanto continúe dejando en claro que esto es así, no habrá razón para temer que, de pronto, yo me vea obligado a concluir que él debe estar hablando de otra cosa, aún si prácticamente todo lo que dice me parece absurdo.[16]

[15] Un argumento fuertemente sostenido en Michael N. Forster, "On the Very Idea of Denying the Existence of Radically Different Conceptual Schemes", *Inquiry*, 41, 1998, pp. 133-185

[16] Véase Colin McGinn, "Charity, Interpretation, and Belief", en *Journal of Philo-*

Consideraré ahora la segunda razón que a menudo se ofrece para suponer que la cuestión de la verdad no debe ser nunca puesta entre paréntesis. Se dice que las falsas creencias se deben a errores de razonamiento, y los errores de razonamiento requieren explicaciones adicionales, de un tipo diferente, de las que se necesitan en el caso de las creencias verdaderas. Pareciera que esto es lo que piensa Keith Graham, cuando afirma que actuamos como historiadores "con un espíritu de humildad errónea" si no llegamos a considerar los puntos "inadecuados" de las creencias sociales que investigamos.[17] Una idea similar subyace en la discusión que plantea Steve Luke sobre los problemas explicativos especiales, que él conecta con la necesidad de "identificar los mecanismos que impiden a los hombres ver la falsedad" de sus creencias.[18] Una posición similar se desprende de los análisis de Macdonald y Pettit sobre la forma en que los juicios sobre la verdad y la falsedad se introducen en "la clase de explicación que uno da" sobre las creencias ajenas.[19] Ellos afirman que cuando se comprueba la verdad de una creencia, no hace falta una explicación ulterior. Pero cuando una creencia es "manifiestamente falsa" u "obviamente incorrecta", algo más debe ser explicado. En particular, debemos considerar las clases de "*función social o de presión psicológica*" que podrían impedirle al agente en cuestión reconocer "la naturaleza errada de la creencia".[20]

Si los historiadores tenemos que tomar partido sobre este argumento, entonces mi posición es simple y enfática. Creo que introducir la cuestión de la verdad en la explicación social de esta manera es nada

---

sophy, 74, 1977, pp. 521-535, y cf. con Ian Hacking, "Language, Truth and Reason", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Londres, 1982, esp. p. 60.

[17] Graham, "Illocution and Ideology", p. 177.

[18] Lukes, "On the Social Determination of Truth", p. 242.

[19] Macdonald y Pettit, *Semantics*..., p. 34.

[20] *Ibid.*, pp. 9, 34, 42.

menos que fatal para la buena práctica histórica. Hacerlo es asumir que siempre que un historiador o una historiadora encuentra una creencia que él o ella juzga como falsa, el problema de la explicación debe siempre dar cuenta de alguna fisura en la racionalidad.[21] Pero esto significa equiparar la posesión de creencias racionales con la posesión de creencias que el historiador juzga como verdaderas. Y esto implica excluir la obvia posibilidad de que en el pasado pudo haber habido buenas razones para sostener como verdaderas creencias que, en la actualidad nos parecen evidentemente falsas.

Habiendo articulado el concepto de racionalidad, quisiera hacer hincapié en que no intento nada grandioso o preciso para abusar del término de ese modo.[22] Cuando hablo de agentes que detentan creencias verdaderas, quiero decir solamente que sus creencias (las que ellos sostienen como verdaderas) deberían ser creencias adecuadas para ellos en las circunstancias en que se encontraban. Así, una creencia racional será aquella que un agente ha adquirido a través de un proceso de razonamiento acreditado. A su vez, se puede decir que –de acuerdo con las normas prevalecientes de racionalidad epistémica– tal proceso puede haberle proporcionado al agente buenos fundamentos para suponer (en oposición al mero desear o esperar) que la creencia en cuestión era verdadera.[23] Por lo tanto, el agente racional será

[21] Para enunciados explícitos sobre este efecto, véase Steven Lukes, *Essays in Social Theory*, Londres, 1977, pp. 121, 132, 135.

[22] Mi intento de construir el concepto de un modo informal se lo debo a Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981, pp. 150-200.

[23] Hablar de racionalidad simplemente en términos de tener buenas razones para sostener nuestras creencias es arriesgarse a elidir la distinción entre racionalidad práctica y la epistémica. Para ejemplos de esta elisión, véanse Larry Laudan, *Progress and its Problems*, Berkeley, 1977, p. 123, y Jeffrey Stout, *The Flight from Authority*, Notre Dame, 1981, pp. 165-166. Es cierto que los pragmatistas nos piden que hagamos esa elisión. Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Philosophie and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, pp. 328-329 [en español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983]. Sin embargo, como subrayo

el que, como David Lewis resume de modo excelente, crea lo que él o ella deba creer.[24]

Nada de esto implica que los agentes racionales tengan que sostener alguna creencia específica, excepto en aquellos casos en que pudieran ser indispensables para la pura subsistencia.[25] En efecto, esto significa que un agente racional será alguien que sostiene sus creencias a la luz de cierta actitud hacia el proceso mismo de formación de creencias. Esta actitud, ciertamente, puede incluir un interés en la consistencia. Los agentes racionales quieren que las razones que dan para sostener sus creencias porten una verdad. Pero defender una creencia dada, así como su contraria, implica, al menos, que una creencia debe ser falsa. Así, a un agente racional le preocupará, por lo menos en los casos seriamente problemáticos, identificar y eliminar cualquier inconsistencia obvia. Sobre todo, deberá interesarle la justificación de sus creencias.[26] También, deberá preocuparse por las clases de coherencia, y cuando sea apropiado, por las clases de evidencia que le aporten los fundamentos para concluir que sus creencias pueden, de hecho, ser justificadas. Por ello, para considerar si sus creencias realmente pueden justificarse, las debe concebir críticamente, teniendo en cuenta si puede decirse que ellas se ajustan entre sí y con la experiencia perceptiva.

---

más adelante, no veo cómo los historiadores pueden operar satisfactoriamente sin ella. Para un análisis útil de la distinción en sí misma, véase G. W. Mortimore y J. B. Maund, "Rationality in Belief", en S. I. Benn y G. W. Mortimore (comps.), *Rationality and the Social Sciences*, Londres, 1976, pp. 11-33.

[24] David Lewis, "Radical Interpretation", en *Synthèse*, 27, pp. 331-344 (p. 336).

[25] Putnam las denomina "creencias directivas" (*Reason, Truth*..., pp. 38-40), pero, a pesar de lo que algunos comentaristas, como Macdonald y Pettit, han dicho, esta clase me parece muy poco relevante desde el punto de vista del historiador (Macdonald y Pettit, *Semantics*..., pp. 26-28).

[26] Putnam, *Reason, Truth*..., pp. 54-56, 155-168, y cf. con C. Behan McCullagh, "The Intelligibility of Cognitive Relativism", en *Monist*, 67, 1984, pp. 327-340.

Es difícil proseguir más allá. En particular, pareciera positivamente erróneo tratar de arribar a un criterio único, y por ende, a un método para discriminar creencias racionales. Las relaciones entre el ideal de racionalidad y la práctica que lo encarna, parecen ser demasiado complejas y abiertas como para poder captarlas en la forma de un algoritmo.

Es cierto que la epistemología actual se ha ocupado mucho por descubrir tales procedimientos o conjuntos de reglas. Entre los filósofos positivistas, en principio, esto dio origen a los test de verificabilidad. Pero parece ser una solución demasiado estrecha. Además de otras dificultades, lleva al historiador a tomar la noción de "evidencia observacional directa" como la base para justificar las creencias, una noción de hecho potencialmente anacrónica –y en todo caso, poco perspicaz. A su vez, de este modo, se pasa por alto el hecho de que podría ser racional sostener una creencia dada, aún en ausencia de tal evidencia, siempre y cuando sea inferida en forma plausible a partir de otras creencias sostenidas racionalmente.[27] Más tarde, los enemigos del positivismo propusieron un criterio alternativo: el de la falsabilidad. Pero éste parece aún menos satisfactorio. Como lo he sugerido, una caracterización mínima de los agentes racionales es que pueda decirse que las razones que dan para sus creencias, sean razones que para ellos son verdaderas. Pero, por un lado, el hecho de que una determinada hipótesis pueda haber resistido intentos de falsación, escasamente nos da pie para suponer que es verdadera.[28] Y, por otro lado, la aplicación de un test como éste tiene el efecto de excluir como irracional una cantidad de creencias que, de otro modo, serían bien confirmadas y justificadas.[29]

[27] Putnam, *Reason, Truth...*, pp. 105-113; G. W. Mortimore y J. B. Maund, "Rationality in Belief", pp. 14-20.

[28] Para este punto véase D. C. Stove, *Popper and After*, Oxford, 1982.

[29] Esto ha sido criticado, a menudo, en relación con las teorías tanto de Freud como de Darwin. Véase Putnam, *Reason, Truth...*, esp. pp. 196-200. Para una reafir-

Estas consideraciones me parecen tan apropiadas como lo que puede decirse sobre la racionalidad en términos generales. Ahora procederé a explicar por qué me parece que es fatal, para las explicaciones sociales satisfactorias, excluir la posibilidad de sostener una creencia falsa de una manera totalmente racional. Mi razón es obvia y conocida. Simplemente, pienso que las clases de explicaciones que ofrecemos para las creencias que juzgamos como racionales son de un orden diferente de aquellas que nos sentimos obligados a dar cuando dudamos si una creencia determinada es sostenida de modo racional. Por lo tanto, equiparar la posesión de creencias falsas con fisuras de racionalidad es excluir, antes de saber si esto es apropiado o no, un tipo de explicación a expensas de otro.

Esto no significa afirmar, como algunos filósofos han hecho, que la creencia racional es su propia explicación.[30] Esta tesis ha sido fuertemente defendida por Martin Hollis y otros, pero uno de los problemas obvios de este enfoque es que soslaya la brecha entre la demostración de racionalidad de una creencia y la explicación de por qué se la sostiene. Incluso cuando podamos demostrar que era racional que un tipo de actor histórico tuviera una creencia determinada, la explicación de por qué la sostenía puede ser siempre independiente de ese hecho.[31] La formulación de Hollis también da la impresión de que, una vez que una creencia es exhibida como racional, no merece nin-

---

mación, véase Imre Lakatos, en John Worrall y Gregory Currie (comps.), *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, 1978, esp. pp. 8-101.

[30] Véase, por ejemplo, Martin Hollis, "My Role and its Duties", en R. S. Peters (comp.), *Nature and Conduct*, Londres, 1974, pp. 180-199; Hollis, "Say it with Flowers", pp. 140, 144.

[31] Para mi objeción contra Hollis, véase Quentin Skinner, "Action and Context", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 52, 1978, pp. 61-63. Véase también Jon Elster, "Belief, Bias and Ideology", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality...*, pp. 123-148.

gún otro tipo de explicación posterior. Es cierto que el fenómeno de la creencia racional nos parece mucho menos enigmático que las faltas de racionalidad evidentes. Pero justamente allí radica el peligro. Pues es verdad que la posesión de racionalidad siempre constituirá un logro. Por lo que una investigación sobre las condiciones que nos posibilitaron alcanzar ese estado nunca será menos legítima, y en algunos casos, tal vez, no menos necesaria, que una investigación sobre las condiciones que nos impiden alcanzarlo.

Decir todo esto no implica –como Martin Hollis, Alasdair MacIntyre y otros han entendido– que las formas apropiadas de explicación respecto de la creencia racional y de la creencia irracional deben diferir porque "la creencia racional no puede ser explicada en términos causales".[32] No veo un motivo para dudar de que, si hay una razón suficiente para que un agente acepte una determinada creencia, esa razón pueda funcionar como una causa para su aceptación. Por ende, acuerdo con las propuestas del llamado "programa duro", que acepta lo que David Bloor considera un requisito de imparcialidad en la explicación de las creencias, un requisito de que todas ellas deberían ser encaradas y explicadas en los mismos términos causales.[33] Pero no veo necesario añadir, como lo hicieron los exponentes del "programa duro", que este requisito es incompatible con la producción de juicios sobre la racionalidad.[34] Insistir en la relevancia de esos juicios no implica

[32] Véase Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, Londres, 1971, pp. 255, 246-247, y cf. con Hollis, "Say it with Flowers", esp. pp. 140, 145. Para la distinción entre explicación "racional" y "estructural" de la creencia, véase también Martin Hollis, "The Social Destruction of Reality", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality*..., esp. pp. 80, 85.

[33] David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, 1976, p. 5. Véase también Barry Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Londres, 1974, p. 43; B. Barnes y D. Bloor, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality*..., p. 23.

[34] Por ejemplo, véase *ibid.*, p. 25.

negar que debiéramos buscar explicaciones causales de la capacidad de alcanzar la racionalidad ni de las fallas para alcanzarla.

Cuando hago hincapié en la necesidad de preguntarse si una determinada creencia es o no es racional como un paso preliminar para explicarla, es porque creo que los diferentes casos plantean desafíos explicativos de distintas clases. Aún si asumimos que nuestras explicaciones serán, en cada caso, causales en su forma, los motivos por los cuales se respete lo que se consideran las normas relevantes de razonamiento serán de un orden diferente de aquellos por los cuales se las viole. Por consiguiente, a menos que empecemos por investigar la racionalidad de la creencia que nos concierne, no podremos estar seguros de identificar qué debe ser explicado, y en consecuencia, de dirigir nuestras pesquisas por el camino apropiado. Si se comprueba que era racional que el agente sostuviera la creencia, deberemos investigar las condiciones de tal logro. Si era menos que racional o palpablemente absurdo que la sostuviera, deberemos revisar las distintas clases de condiciones que lo inhibieron o le impidieron al agente respetar los cánones de evidencia y de argumentación aceptados, o que le suministraron un motivo para desafiarlos.[35]

Para rechazar esta línea de argumentación, como lo hicieron los defensores del "programa duro", es necesario insistir no sólo en el requisito de imparcialidad en la explicación de las creencias, sino también en lo que David Bloor ha denominado un requisito de simetría.[36] Como expone Barry Barnes, este otro principio requiere que rechacemos cualquier intervención polémica con el fin de que una creencia sea estigmatizada como más "ideológica" que otra por ser, de

[35] Laudan, *Progress...*, pp. 188-189; Stout, *The Flight...*, pp. 170-171; Newton-Smith, *The Rationality...*, pp. 253-257. Pero para una crítica a mi intento de convertir el concepto de racionalidad en una herramienta para los historiadores, véase Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, 1995.

[36] Bloor, *Knowledge and Social...*, p. 5.

alguna manera, "insatisfactoria" o insuficientemente justificada.[37] Tenemos que reconocer que todas nuestras creencias son causadas socialmente de manera tal que, hasta cierto grado, sus objetos permanecen enmascarados para nosotros. De ahí que todas ellas deben ser encaradas y explicadas del mismo modo.

Si esto no implica más que una estipulación de cómo deberíamos usar la palabra "ideológico", entonces, tal vez, sería inofensivo. Pero si esto constituye una propuesta sobre cómo los historiadores debemos actuar con respecto a la empresa de explicar creencias, entonces me parece fatal, precisamente por las razones que he tratado de brindar. Pues se rehúsa a reconocer que uno de los motivos por los que alguien puede sostener cierto tipo de creencia es que existe buena evidencia en favor de ella, que se relaciona bien con sus otras creencias, y así sucesivamente; en definitiva, que es racional que esa persona la posea. Si nos rehusamos a hablar en estos términos, nos privamos a nosotros mismos de un indispensable medio para identificar las principales líneas de indagación.

Tal vez sea útil ofrecer un ejemplo de lo que entiendo cuando digo que aproximarse de esta manera al problema de la racionalidad de las creencias puede tener consecuencias fatales. Consideremos la influyente explicación sobre las creencias acerca de la brujería que Emmanuel Le Roy Ladurie ofrece en su estudio clásico, *Los campesinos de Languedoc*.[38] En principio, Ladurie subraya que tales creencias eran, por supuesto, manifiestamente falsas, un mero producto del "delirio de masas".[39] De ahí infiere que no pudieron nunca sostenerse racio-

[37] Barnes, *Scientific Knowledge...*, pp. 43, 128-130.

[38] La sugerencia de que las ideas sobre la hechicería ofrecen buenos ejemplos para analizar el papel que cumple la racionalidad en los estudios históricos se la debo, en gran medida a MacIntyre, *Against the Self-Images*, pp. 244-259. Para el relato completo del ejemplo específico que discuto, véase Susan James, *The Content of Social Explanation*, Cambridge, 1984, pp. 166-171, un análisis al que también le debo mucho.

[39] E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, trad. de John Day, Londres, 1974,

nalmente. Como afirma explícitamente, aquellos que las defendían estaban simplemente "deslizándose salvajemente en lo irracional, tanto en las creencias como en los comportamientos".[40] El efecto de esta persuasión es dirigir la atención de Ladurie como historiador de una manera particular. Según su entender, debemos buscar una explicación de la ruptura del razonamiento normal, una situación en la cual "la conciencia del campesino de pronto levó anclas".[41] Él se pregunta, entonces, cómo dar cuenta de tal brote de oscurantismo, como si hubiera habido una epidemia de creencias patológicas.[42]

En parte, la respuesta de Ladurie es que, con el progreso de la Reforma, el campesinado comenzó a temer una pérdida de su ayuda espiritual tradicional. "Lejos de sus sacerdotes, los campesinos se encontraron a sí mismos solos con sus ansiedades y con sus miedos primordiales –y abandonados a Satán".[43] Pero la hipótesis principal de Ladurie es que ellos sintieron una gran frustración ante el colapso de las revueltas sociales asociadas con la Reforma. Con el fracaso de la reforma social, su continuo deseo de mejorar su suerte adoptó un "ropaje mítico", y se vio forzado a expresarse en el Sabbath: la "revuelta quimérica y fantástica de las brujas", un intento de formas de escape demoníacas.[44]

No me preocupan las explicaciones de Ladurie, aunque difícilmente parezca una consecuencia incidental de su enfoque el hecho de que

---

pp. 203-205. Para una discusión completa, véase S. James, *The Content of Social Explanation*, pp. 166-171.

[40] Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, p. 210.

[41] *Ibid.*, p. 208.

[42] *Ibid.*, pp. 203-204, 206-207. Una postura similar con respecto a las creencias sobre la brujería como una "fantasía colectiva" es postulada por Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1976, p. 258.

[43] E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, p. 207.

[44] *Ibid.*, p. 203.

ellas resulten confusamente especulativas.[45] Sólo me interesa que, al tratar como autoevidente el hecho de que un conjunto de creencias no pueda sostenerse racionalmente, Ladurie no deja espacio para considerar ningún otro tipo de explicación.[46] No puede aceptar que los campesinos pudieran haber poseído una cantidad de creencias a partir de las cuales se concluyera razonablemente que la existencia de brujas era posible.

Para considerar la posibilidad más simple, supongamos que los campesinos también creyeran que la Biblia constituía la palabra de Dios directamente inspirada, una creencia ampliamente aceptada y, de hecho, indudable, en la Europa del siglo XVI. Si ésta era una de sus creencias, y si para ellos era racional, entonces, habría sido el colmo de la irracionalidad, para ellos, no haber creído en la existencia de las brujas. Pues la Biblia no sólo afirma que las brujas existen, sino que además, la brujería es algo abominable que debe exterminarse.[47] Por lo tanto, si alguien anunciaba que no creía en la existencia de las brujas, estaba poniendo en duda la credibilidad de la palabra de Dios. ¿Acaso podría considerarse algo más peligroso e irracional que esto?

Así, Ladurie excluye de antemano la posibilidad de que aquellos que creían en brujas pudieran hacerlo por haber seguido una cadena de razonamientos de este tipo. Pero esto no implica solamente que él plantea una explicación de las creencias acerca de la hechicería por la cual, en lo que a él respecta, puede ser completamente irrelevante. Además, significa que él deja de lado una serie de cuestiones sobre la mentalidad de los campesinos que sería indispensable responder para poder entender satisfactoriamente sus creencias y sus conductas.[48]

[45] Como observa Clark, tales explicaciones también exigen que Ladurie haga afirmaciones aún menos plausibles sobre lo que pasaba en las mentes de las brujas individualmente. Clark, *Thinking with Demons*..., pp. 25-26.

[46] Es el tipo de explicación que explora Clark, *ibid*.

[47] Véase, respectivamente, *Deuteronomio*, 13, 10-12; *Gálatas*, 5.20; *Éxodo*, 22.18.

[48] Para dos ejemplos clásicos en los que el mundo mental de la brujería es recupe-

Una objeción corriente que se ha hecho a la línea de argumentación antes expuesta, es que ésta presupone una concepción excesivamente objetivista de la racionalidad. Han coincidido en este punto algunos discípulos del último Wittgenstein, como Peter Winch, y algunos exponentes del programa duro, como Barry Barnes y David Bloor. Como lo plantea Barry Barnes, suscribiendo y haciéndose eco de Peter Winch, afirmar que nosotros podemos evaluar y criticar la racionalidad de las creencias es presuponer "estándares externos" y "objetivos" de racionalidad.[49] Pero no tenemos acceso a tal "norma supra-cultural", y en consecuencia, tampoco podremos "discriminar sistemas de creencia existentes, o sus componentes, en grupos racionales o irracionales".[50] Por lo tanto, la mera idea de evaluar la racionalidad de las creencias es despreciada, pues se la considera, por lo menos, una intrusión, una imposición forzada de nuestros propios parámetros epistémicos sobre un "universo discursivo" o sobre una "forma de vida" ajenos.

Creo que esta objeción es totalmente errónea. Pero no porque imagino –como Martin Hollis– que podemos reivindicar un concepto de razón sustancial y objetivo y luego emplearlo para evaluar las creencias.[51] Sino, más bien, porque el abandono de un proyecto de ese tipo

---

rado con empatía, véase Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971, pp. 435-583, y Clark, *Thinking with Demons*...

[49] Barnes, *Scientific Knowledge*..., pp. 69-70, 130. Cf. con Peter Winch, "Understanding a Primitive Society", en Bryan R. Wilson, (comp.), *Rationality*, Oxford, 1970, pp. 78-110. Pero Lear demuestra que el argumento de Wittgenstein no puede identificarse con el del relativista escéptico. Jonathan Lear, "Leaving the World Alone", *Journal of Philosophy*, 79, 1982, pp. 382-403.

[50] Véase Barnes y Bloor, "Relativism, Rationalism...", p. 27 y cf. con Barnes, *Scientific Knowledge*..., p. 41.

[51] Véase Hollis, "Say it with Flowers", pp. 141-142 y su discusión anterior sobre las creencias "objetivamente racionales" en Hollis, "The Social...", esp. p. 72. Véase también Laudan, *Progress*..., y la discusión sobre su posición en Newton-Smith, *The Rationality*..., esp. pp. 245-247, 270-273.

no excluye la idea de valorar las creencias por su racionalidad. Si un historiador estigmatiza la posesión de una creencia particular dentro de una sociedad determinada como irracional, este juicio no debe surgir de la aplicación de una concepción supuestamente objetiva sobre qué puede entenderse o no por racionalidad. El historiador o la historiadora sólo pueden asegurar que él o ella han descubierto las normas prevalecientes para la adquisición o justificación de creencias en esa sociedad en particular, y que la creencia en cuestión se ha sostenido a la luz de esas mismas normas. Lo único que el historiador o la historiadora deben asegurar es que el agente en cuestión no ha alcanzado –o tal vez ha abandonado, manipulado o de algún modo, deliberadamente, desafiado– algunos estándares generalmente aceptados de racionalidad epistémica.

Si los historiadores adoptaran esta perspectiva, estarían comprometiéndose con el modo de valoración de creencias que yo he recomendado. Pero de ningún modo estarían aplicando un modelo de racionalidad "externo" de manera "invasora". No estarían preguntándose si la creencia en cuestión es racional de acuerdo con sus propios estándares (y menos aún, con *los* estándares) de racionalidad epistémicos. Simplemente, estarían informando que no era apropiado que ese agente determinado sostuviera tal creencia en esa sociedad particular, en esa época en particular.

Pareciera que esta conclusión condujera a privar al concepto de racionalidad de cualquier poder explicativo. Por cierto, ésta es la inferencia que hace Richard Rorty cuando afirma que, una vez que abandonamos la idea de racionalidad como un concepto "que flota libremente fuera de los parámetros corrientes de la educación y de las instituciones", tenemos que admitir que no podremos aplicar esta noción en la valoración o explicación de las creencias.[52] Así, veremos que prácticamente cualquiera es capaz de conciliar sus deseos y sus

[52] Richard Rorty, *Philosophie and the Mirror...*, p. 331.

opiniones de modo de satisfacer un test pragmático de racionalidad. Por lo tanto, la idea de preguntar si realmente es racional que ellos sostengan las creencias resultantes, se torna vacía de contenido y, por ende, de fuerza explicativa.[53]

Varios historiadores de las ideas han defendido este punto de vista últimamente. Ellos piensan que una vez que descubrimos la coherencia interna de un determinado sistema de creencias, difícilmente dejemos de considerar que el hecho de mantener esas creencias es racional para el sistema.[54] Por lo que el proyecto de evaluar la racionalidad de creencias individuales vuelve a perder su vigencia. "Si las formas de pensamiento son recreadas con empatía, entonces, uno nunca refuta sino que siempre sustenta" cualquier creencia identificada.[55]

Concedo que las acusaciones de irracionalidad sólo deben lanzarse como último recurso, si es que se lo hace. Cuando recreamos un sentido de qué pensaba conectado con qué consideraba razonable la gente que estudiamos como historiadores, debemos hacerlo, en principio, de la manera más empática posible. De otro modo, estaremos cometiendo el típico pecado de la historia intelectual *whig*: el de imputar incoherencia o irracionalidad donde, meramente, hemos fallado al identificar un canon local de aceptabilidad racional. Sin embargo, no llego a ver por qué debería suponerse, a partir de esto, que nuestra caridad interpretativa tenga que ser siempre ilimitada. Por el contrario, puede haber muchos casos en los que, al identificar lo que debe ser explicado, sea crucial insistir en que era algo menos que racional que un determinado agente sostuviera una creencia dada.

[53] *Ibid.*, p. 174, y cf. con Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy*, 80, 1983, pp. 583-589, esp. pp. 585-586.

[54] Véase, por ejemplo, Clark, "Intention and Interpretation...", esp. p. 100.

[55] Véase W. H. Greenleaf, "Hobbes: The Problem of Interpretation", en Maurice Cranston y R. S. Peters (comps.), *Hobbes and Rousseau*, Nueva York, 1972, p. 28, y W. H. Greenleaf, "Hume, Burke and the General Will", en *Political Studies*, 20, 1972, pp. 131-140.

Para ilustrar lo que tengo en mente, consideremos una de las creencias fundamentales de la filosofía política de la modernidad temprana: la creencia de que la cualidad de la *virtù* es indispensable para el éxito militar y político. En particular, Maquiavelo insistió en que, debido a la pérdida de esta cualidad, los florentinos de su época fueron desastrosamente incapaces de defenderse. En sus escritos tempranos, Maquiavelo simplemente enuncia esta creencia, pero en el curso de sus *Istorie Fiorentine* la continúa, adjuntando algunos ejemplos muy llamativos. Así, al describir la batalla de Anghiari, nota que en cuatro horas de combate sólo mataron a un soldado.[56] Añade, al describir la aún más farsesca batalla de Molinella, que en el transcurso de medio día de lucha, no hubo ninguna baja.[57] Basándose en casos como éstos, él construye su evidencia para decir que sus compatriotas eran abyectos pues carecían de la *virtù* que necesitaban para preservar su libertad.

No obstante, si volvemos sobre las fuentes de Maquiavelo, descubrimos que difícilmente confirman estas conclusiones. Lo que éstas sugieren, en cambio, es que hubo un total de setenta soldados muertos y seiscientos heridos en Anghiari, mientras que en Molinella se luchó valientemente y hubo varios centenares de bajas.[58] Más aún, si nos atenemos a las discusiones sobre las *Historias de Florencia* de fines del siglo XVI, encontramos una cantidad de jóvenes contemporáneos de Maquiavelo quejándose por su actitud hacia la evidencia. Por ejemplo, Scipio Ammirato insiste en que Maquiavelo no ofrece fun-

[56] Machiavelli, Niccolò, *Istorie Fiorentine*, ed. Franco Gaeta, Milán, 1962 [1525], v. 33, p. 383 [traducción en español: *Historias de Florencia*, Madrid Alfaguara, 1978].

[57] *Ibid.*, VII.20, p. 484.

[58] Para estos detalles y para una discusión sobre las fuentes contemporáneas (especialmente Biondo, Capponi y Poggio), véase Pasquale Villari, *The Life and Times of Niccolò Macchiavelli*, trad. Linda Villari, 2 vols., Londres, 1892, vol. 2, pp. 452, 458-459.

damentos adecuados para extraer sus conclusiones; cambia nombres y altera la evidencia de manera tal que le hace decir a sus fuentes lo que él quiere que nosotros creamos.[59]

Es cierto que un historiador que lo leyera con simpatía podría rescatar fácilmente a Maquiavelo en este punto. Él creía fervientemente que la cualidad de la *virtù* se había perdido en el mundo moderno, y que no tenía fundamentos fuertes para demostrarlo. También creía que una de las características más obvias de la gente virtuosa era la de tener voluntad para actuar con coraje. Por eso, no pudo dejar de concluir que sus compatriotas carecían de coraje y por eso, sólo pudo interpretar su conducta militar en términos de su axiomática falta de la cualidad de la *virtù*.

Sin embargo, como sus propios contemporáneos han insistido, Maquiavelo sólo pudo mantener este particular artículo de fe a un costo extravagantemente alto. Esto lo obligó a adulterar las fuentes relevantes, y, en consecuencia, no alcanzó los estándares reconocidos por sus propios pares en cuanto a la valoración de la evidencia y la justificación de las creencias. Como varios de ellos observaron correctamente, no fue apropiado que Maquiavelo hiciera tal declaración, o, al menos, que la hiciera en esa forma inequívoca en la cual él siempre la sostuvo. Para decirlo con las palabras que he venido usando, no fue una creencia racional.

Ya he enfatizado el motivo por el cual es importante poder hacer este tipo de juicios. Tan pronto como nos permitamos a nosotros mismos una conclusión tan poco caritativa, confrontaremos un nuevo conjunto de cuestiones sobre las creencias de Maquiavelo, un conjunto de problemas que no habíamos tenido ocasión de plantear, o incluso de notar, mientras no fuéramos capaces suponer su racionalidad.

[59] Scipio Ammirato, *Istorie Fiorentine*, ed. Ferdinando Ranalli, 6 vols., Florencia, 1846-1849, libro 23, cap. 5, p. 169. Para una discusión, véase Sidney Anglo, *Machiavelli: A Dissection*, Londres, 1969, pp. 185, 258.

¿Por qué él insiste tanto en la incompetencia militar de sus compatriotas? ¿Estaba alimentando algún resentimiento privado? ¿O meramente sentía nostalgia por los pasados días de las milicias civiles? ¿O estaba excesivamente influido por la hipótesis clásica de que tales fuerzas eran las únicas capaces de demostrar coraje? A su vez, estas preguntas le sugieren otras más amplias al historiador. ¿Deberíamos presuponer un componente fuertemente emocional en otras de las creencias políticas de Maquiavelo? ¿Deberíamos considerarlo como alguien habitualmente crédulo con respecto a los escritos políticos de la antigua Roma? Sólo investigando la racionalidad de sus creencias, podemos llegar a reconocer la gama de enigmas explicativos que ellos plantean.

III

Este último argumento, planteado en respuesta a Charles Taylor y a los otros filósofos angloparlantes antes citados, pueden, a su vez, expresarse como un conjunto de máximas para historiadores preocupados por la descripción y la explicación de las creencias. La regla de oro es que, por más bizarras que nos resulten las creencias que estudiamos, debemos tratar que, en la medida de lo posible, los agentes que las aceptan parezcan racionales.[60]

Esta regla de oro contiene, de hecho, tres preceptos: el primero, simplemente, anuncia una condición *sine qua non* para toda la empresa. Debemos asumir lo que David Lewis ha denominado como una convención de veracidad entre los pueblos cuyas creencias tratamos de explicar.[61] Nuestra primera tarea es, obviamente, identificar qué

[60] Martin Hollis, "The Limits of Irrationality", en Bryan R. Wilson (comp.), *Rationality*, p. 219. Véase también la discusión presente en John Skorupski, "The Meaning of Another Culture's Beliefs", en Christopher Hookway y Philip Pettit (comps.), *Action and Interpretation*, Cambridge, 1978, pp. 88-89.

[61] David Lewis, *Convention*, Cambridge, 1969, pp. 148-152.

piensan ellos. Pero nuestra única evidencia de sus creencias normalmente estará contenida en los textos y otras declaraciones que ellos hayan dejado. Por supuesto, es posible que algunos de ellos estén insidiosamente marcados por códigos escondidos tales como la ironía. Pero no tenemos otra opción que la de suponer que, en general, podemos tratarlas como expresiones relativamente directas de sus creencias. Si no asumimos tal convención de veracidad, no podremos avanzar mucho con el proyecto de explicar lo que ellos creían.

El segundo precepto, conectado con el anterior, establece que, en la medida en que sea posible, en principio debemos tomar literalmente lo que se ha dicho, no importa cuán disparatado nos parezca. Si los pueblos que estamos estudiando afirman que hay brujas aliadas con el diablo, debemos, de entrada, asumir que esto es exactamente lo que ellos creen. Esto no sólo servirá para que mantengamos el carácter preciso de nuestra labor explicativa; también nos permitirá evitar una forma familiar, pero condescendiente, de caridad interpretativa. Nos impedirá rescatar la supuesta racionalidad de la gente que estudiamos, sugiriendo que, aunque lo que ellos digan nos parezca groseramente absurdo, concedemos que el acto de habla que ellos estaban ejecutando no debe haber sido el de enunciar o afirmar una creencia sino algún otro.

Ha habido dos aplicaciones extendidas de este principio. Una de ellas, esencialmente de inspiración durkheimiana, sugiere que deberíamos suponer que tales enunciados expresan, en forma simbólica, una proposición sobre la estructura de la sociedad del hablante y su compromiso para mantenerla. Hasta hace poco tiempo, esta versión era popular entre algunas escuelas de antropólogos sociales, como puede verificarse en los escritos de Beattie, Leach y otros.[62] La segun-

[62] Pero para críticas excelentes, véase Martin Hollis, "Reason and Ritual", en Bryan R. Wilson (comp.), *Rationality*, esp. p. 226; Skorupski, "The Meaning of...", pp. 85-86; Macdonald y Pettit, *Semantics*..., p. 15 y nota. Véase también la discusión general, a la cual debo mucho, en David Papineau, *For Science in the Social Sciences*, Londres, 1978, pp. 132-158.

da aplicación, de inspiración más freudiana, sugiere, en cambio, que deberíamos suponer que tales enunciados expresan, de un modo desplazado o distorsionado, ciertos sentimientos profundos y no reconocidos tales como la frustración o la ansiedad. Esta versión del principio es la que ya hemos visto en la explicación que da Ladurie sobre las creencias acerca de la hechicería.

La dificultad más evidente de este principio en cualquiera de sus formas es que el único criterio que se nos ofrece para distinguir las proposiciones que se toman literalmente de aquellas que se toman simbólicamente es el de nuestra propia incomodidad. Si nos resulta muy complicado tomar lo que se dice literalmente, estamos instruidos para tomarlo, entonces, en forma simbólica o desplazada, de modo que signifique algo diferente. Por supuesto, el hecho de rechazar este enfoque no implica negar que las creencias puedan representar un papel crucial en la expresión de la visión que la sociedad tiene de sí misma, de sus miedos escondidos, de sus aspiraciones, de su sentido de la solidaridad. Tampoco implica negar que la perspectiva freudiana en particular nos pueda aportar ideas (*insights*) indispensables, que ni siquiera estaban al alcance de los propios agentes, para saber por qué ellos pudieron haber sostenido (y de hecho, sostuvieron) esas creencias. Sólo se trata de aseverar que estaríamos asumiendo lo que tiene que ser establecido si creemos que podemos dirigirnos directamente hacia esas formas de explicación causal antes de preguntarnos si, además, los agentes en cuestión no tendrían buenas razones, desde su punto de vista, para creer lo que para ellos era cierto.

El tercer precepto establece la labor positiva en la cual nosotros, como historiadores, nos comprometemos en virtud de este enfoque. Debemos tratar de incluir el enunciado particular de la creencia que nos interesa dentro de un contexto intelectual que le dé un soporte adecuado. Como hemos visto, esto nos implica en algo más que en el hecho de afirmar que los pueblos que estudiamos pudieron haber tenido buenas razones prácticas para decir lo que dijeron. Esto nos compromete a establecer que sus declaraciones no constituyeron el

mero resultado de una norma racional, sino que además, eran consistentes en cuanto a su sentido de racionalidad epistémica. Por consiguiente, la primera tarea será la de tratar de recuperar un contexto muy preciso de presuposiciones y de otras creencias; un contexto que sirva para exhibir que era la expresión que nos interesa, que ese agente en particular, en esas circunstancias particulares, la sostuviera como verdadera. Como recientemente ha propuesto un comentarista, se podría caracterizar a esta tarea como una de carácter "arqueo-histórico".[63]

No podemos saber de antemano qué gama de creencias tendremos que excavar así. Por lo que mi propuesta se opone a la que, a menudo, han planteado, particularmente, los historiadores de la ciencia. Como dijo Mary Hesse, ellos opinan que deberíamos concentrarnos en estudiar "la tradición heredada en el interior" del descubrimiento científico, y por lo tanto, en profundizar nuestro conocimiento del canon establecido de grandes científicos, antes que tratar de "detenernos en la explicación detallada y tediosa de cada escrito menor o de la biografía trivial de figuras olvidadas".[64]

Al criticar este enfoque no estoy cuestionando si es apropiado o no concentrarse en la tradición heredada del descubrimiento, si eso es lo que los historiadores de la ciencia encuentran más interesante. Más bien, como ya he subrayado en el capítulo dos, considero que todas las formas de historia tienden a ser *whiggish* en este sentido. Ciertamente, los problemas en los que los historiadores deciden gas-

[63] Para un análisis de la "reconstrucción de contextos" de este modo, véase Robert D. Hume, *Reconstructing Contexts: The Aims and Principles of Archaeo-Historicism*, Oxford, 1999, pp. 61-71.

[64] Véase Mary Hesse, "Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science", en Roger H. Stuewer (comp.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 5, Minneapolis, p. 149, y Mary Hesse, "Reasons and Evaluations in the History of Science", en Mikulás Teich y Robert Young (comps.), *Changing Perspectives in the History of Science*, Londres, 1973, pp. 127-147.

tar sus energías van a reflejar su propio sentido de las prioridades intelectuales. En efecto, sería extraño que llevaran a cabo sus investigaciones siguiendo prioridades que ellos consideran desacertadas. Yo sólo insisto en que, una vez que reconozcamos que una comprensión pareja del canon heredado de las grandes figuras requiere que lo incluyamos dentro de un contexto intelectual para extraer el mejor sentido del mismo, no nos apresuraremos en descartar ningún elemento de ese contexto por considerarlo tedioso o irrelevante. Probablemente, para un historiador de la ciencia, los detalles sobre la jerarquía de la Iglesia anglicana en la época de Newton pueden llegar a parecerle así. Pero bien podría haber sido que el isomorfismo entre tales jerarquías y aquellas que Newton descubrió en el cielo, le otorgaran a él buenas razones, desde su punto de vista, para creer en la verdad de los mecanismos celestes. Desestimar la primera como una creencia "religiosa" sin relevancia para los estudios científicos de Newton, bien puede imponer una visión profundamente anacrónica sobre cómo dividir el mundo, y sobre qué vale como razón de qué, de modo tal que obstruya la posibilidad de comprender los más obvios logros "científicos" de Newton. Cualquier impaciencia con respecto a lo que pensamos como irrelevante o trivial nos puede conducir a un engaño, justamente, en la comprensión histórica que estamos procurando.[65]

Los filósofos que simpatizan con esta perspectiva, como Richard Rorty, insisten en que podemos enunciarla de un modo mucho más enérgico de lo que yo he conseguido. Lo que cuenta, nos aseguran en un estilo wittgensteiniano, es simplemente que logremos introducirnos en la dinámica de aquellos exóticos juegos de lenguaje que está

[65] Véase Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Ithaca, 1976, y cf. con James R. Jacob y Margaret C. Jacob, "The Anglican Origins of Modern Science: the Metaphysical Foundations of the Whig Constitution", en *Isis*, 7, 1980, pp. 251-267.

jugando la gente cuyas creencias tratamos de describir y explicar.[66] Esto parece cierto pero es inútil. Seguramente, debamos preguntarnos acerca de las estrategias más adecuadas para sumergirnos en tales actividades y formas de vida con las que no estamos familiarizados. Pero, ¿cómo deberíamos proceder en la práctica?

Como primer paso, sería bueno recordar, tal vez, que los enunciados de creencias raramente se le presentan al historiador en forma individual con su evidencia convenientemente añadida. Como yo he observado, la cuestión sobre la racionalidad de una creencia determinada depende, en parte, de qué otras cosas se creen. Por lo tanto, es probable que cualquier creencia en particular que interese a un historiador se presente a sí misma en forma holística, como parte de una red de creencias, una red dentro de la cual los distintos elementos individuales se brinden apoyo unos a otros, mutuamente. Como ya lo he sugerido, de allí se desprende que si un historiador desea, digamos, descubrir si era racional que Jean Bodin creyera en la posesión demoníaca, el curso de acción más correcto sería que empezara por preguntarse si Bodin sostenía otras creencias que iluminaran esta declaración evidentemente bizarra, de forma tal de darle un sentido apropiado.[67]

Algunos filósofos como Martin Hollis han objetado que sólo podría ser racional sostener una creencia tal si, a su vez, fuera racional sostener un núcleo de creencias del cual esta creencia específica se desprendiese.[68] Pero la imagen de esta sólida base racional me resulta confusa. ¿Qué significa que un supuesto núcleo de creencias sea racionalmente sostenido? Por un lado, difícilmente pueda signifi-

[66] Rorty, *Philosophie and the Mirror of...*, p. 267.

[67] El enunciado clásico de esta clase de holismo subyace en las conclusiones de Quine. Pero aún Quine me parece demasiado proclive a emplear la metáfora del centro y la periferia. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, 1961, esp. pp. 37-46.

[68] Hollis, "The Social Destruction...", pp. 75, 83-84.

car que somos capaces de dar buenas razones para sostenerlo. Pues en tal caso sería una creencia derivativa más que nuclear. Pero, por otro lado, no puedo ver –como ya lo he concedido– qué otra cosa puede significar que se describa una creencia como racionalmente sostenida. En suma, no puedo ver que la propuesta de Hollis pueda desplegarse de tal forma que ponga límites a la clase de holismo que trato de exponer. Aún en los casos de percepción más primitiva, aún ante la más clara evidencia observacional, será siempre irresponsable afirmar que formaremos algunas creencias, que estaremos inclinados a emitir algunos juicios, simplemente como consecuencia de inspeccionar supuestos. Las creencias que formamos, los juicios que emitimos, siempre estarán mediados por los conceptos que disponemos para describir aquello que hemos observado.[69] Pero emplear un concepto implica siempre valorar y clasificar nuestra experiencia desde una perspectiva particular y de un modo particular. Aquello que experimentamos e informamos será acorde con lo que ha captado nuestra atención a través de la gama de conceptos que poseemos y de la naturaleza de las discriminaciones que ellos nos permiten realizar. No esperemos encontrar un camino menos sinuoso para ir de la experiencia a la creencia, de la evidencia observacional a algún juicio determinado.[70]

[69] Para la afirmación de que cualquier disposición a pensar en un mundo de materiales neutrales que esperan conceptualizaciones apunta a un tercer dogma de empirismo, véase Richard Rorty, "The World Well Lost", en *Journal of Philosophy*, 69, 1972, pp. 649-665.

[70] Para una fuente destacada de esta línea de argumentación, véase Mary Hesse, "Is There an Independent Observation Language?", en R. G. Colodny (comp.), *The Nature and Function of Scientific Theories*, Pittsburgh, 1970, pp. 35-77, y Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Londres, 1974, esp. pp. 9-73. Los argumentos de Hesse aparecen mencionados y desarrollados en Barnes, *Scientific Knowledge...*, esp. p. 16; en Barnes y Bloor, "Relativism...", pp. 37-39, y en David Papineau, *For Science...*, esp. pp. 134-138.

Hollis ha respondido varias veces a este tipo de argumentos diciendo que, al menos, en el caso de "las creencias simples y cotidianas", el historiador o el etnógrafo "necesitan descubrir" que los pueblos que están estudiando tienen "percepciones, formas de referirse a las cosas percibidas y una noción de la verdad empírica en común".[71] Para que la historia y la etnografía sean posibles, sostiene él, debe haber un firme capital de experiencias compartidas conceptualizadas de una manera invariable. Él infiere que debe haber algunos términos correspondientes en cualquier lenguaje para expresar esos conceptos de cabecera, y aconseja al historiador o al etnógrafo que encuentren esos términos y los traduzcan.[72]

Más allá del hecho de que el principio de Hollis no nos dice dónde debemos buscar, considero que es un error serio suponer que nosotros podemos, aún en "las situaciones perceptivas simples", aislar y describir "lo que un hombre racional no puede dejar de creer".[73] Incluso la más simple de las acciones o eventos pueden formar parte de una variedad más o menos compleja de esquemas clasificatorios, y, en consecuencia, pueden ser etiquetados en una indefinida variedad de maneras. Consideremos, por ejemplo, un informe de la clase más simple posible de "situación perceptiva": digamos, un informe que afirma que está lloviendo.[74] Cuando los antiguos romanos enunciaban y compartían esta creencia, usaban la palabra *imber*, que era la única palabra disponible en latín clásico para denotar una lluvia o un aguacero. Esto significa que, si un antiguo romano y un bretón moderno se encontrasen los dos mojados, habría muchas instancias en las que, frente a la misma evidencia, exactamente, llegaran a enunciados de

[71] Hollis, "Reason and Ritual", pp. 228, 230-231.

[72] Véase Hollis, "The Limits of...", p. 216, y "Reason and Ritual", p. 229.

[73] Hollis, "The Social Destruction...", p. 74.

[74] Adapto mi ejemplo a partir de la discusión presente en Papineau, *For Science...*, pp. 135-136.

creencia contrastantes. Si el romano fuera a informar que ellos estaban experimentando un *imber* y el bretón tomara esto en el sentido de una lluvia o aguacero, el último, en realidad, podría disputar el juicio. El bretón podría querer insistir en que ellos no estaban soportando nada peor que la más tenue de las lloviznas.

Por supuesto, con esto no se niega el hecho de que, en cierto sentido, el romano y el bretón estuviesen experimentando y hablando del mismo evento. Pero sí se insiste en que, siempre que informamos nuestras creencias, inevitablemente empleamos algún esquema clasificatorio particular, y que, como lo ha subrayado especialmente Thomas Kuhn, el hecho de que diferentes esquemas dividen al mundo en distintas formas significa que ninguna de ellas puede ser usada sin conflicto para informar hechos indisputables.[75] Esto no niega que haya hechos para reportar. Se trata sólo de insistir –*pace* la insistencia de Hollis en que debe haber "un núcleo de afirmaciones verdaderas sobre una realidad compartida"–[76] en que los conceptos que empleamos para informar los hechos siempre sirven, al mismo tiempo, para ayudar a determinar qué es lo que cuenta como hechos. ¿Está o no está lloviendo? Habrá instancias en las que los romanos dirán *sí* y los bretones dirán *en realidad, no*.

Por consiguiente, no podremos distinguir entre aquellos conceptos que enmascaran y aquellos que verdaderamente revelan "lo que está pasando en realidad" en el mundo social, como Ian Shapiro me conminó a hacer en su crítica a mi trabajo.[77] Esto sería presuponer que nuestro mundo social contiene objetos y estados de cosas unívocos

[75] Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, esp. pp. 43-51, 110-134 [traducción en español: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1985].

[76] Véase Hollis, "The Limits of...", p. 216, y cf. con su énfasis en "la independencia de los hechos", que es mayor aún en "The Social Destruction...", p. 83.

[77] Shapiro, "Realism in the Studies... ", p. 556.

que un adecuado sistema de signos puede comprender de tal modo que ningún observador sensible pueda dejar de ver lo que realmente sucede. Pero precisamente esta presuposición es la que, entiendo yo, debe ser cuestionada. Más bien, debemos reconocer que ningún sistema de signos servirá para individualizar justamente aquellos objetos y estado de cosas que, a su vez, nos permite denotar, mientras otros sistemas serán siempre capaces de ejecutar esa tarea en formas diferentes y potencialmente conflictivas.

Adelantar estos planteos implica argumentar que nuestros conceptos no son forzados sobre nosotros por el mundo, sino que representan lo que nosotros traemos al mundo para poder entenderlo. Pareciera que al abrazar esta conclusión se estuviera abrazando una tesis de idealismo. Pero no lo es. Yo no me propongo negar la existencia de un mundo independiente de nuestra mente que nos provee evidencias observacionales como la base de nuestras creencias empíricas. Sólo estoy argumentando que, como lo dijo Hilary Putnam, puede haber evidencias no observacionales que hasta cierto punto no estén conformadas por nuestros conceptos y por el vocabulario que usamos para expresarlas.[78]

Sin embargo, como he notado, la principal objeción de Hollis –y de la de muchos de los filósofos angloparlantes–[79] a esta línea de argumentación ha sido la de decir que vuelve imposible la tarea del historiador o la del etnógrafo.[80] El alegato principal de Hollis es que, si no

[78] Putnam, *Reason, Truth...*, p. 54.

[79] Véase, por ejemplo, Stephen Turner, "'Contextualism' and the Interpretation of the Classical Sociological Texts", en *Knowledge and Society*, 4, 1983, pp. 273-291, esp. pp. 283-284; John Keane, "More Theses on the Philosophy of History", en James Tully (comp.), *Meaning and Context...*, p. 210. Pero para una corrección válida, véanse de Robert A. Jones, "On understanding a Sociological Classic", en *American Journal of Sociology*, 83, 1977, pp. 279-319, y (en relación específica con mi propio trabajo), "The New History of Sociology", *Annual Review of Sociology*, vol. 9, agosto 1983, pp. 447-469.

[80] Véase Hollis, "The Limits of...", p. 216, y "Reason and Ritual", p. 222.

podemos "equiparar" los términos usados por otros pueblos a sus "contrapartes" en nuestro propio idioma, entonces no podremos embarcarnos en la tarea de traducir sus expresiones.[81] Pero si no estamos seguros de cómo traducir lo que ellos dicen, tampoco llegaremos a entender lo que creen.[82] Para Hollis, como para muchos otros filósofos de las ciencias sociales, la traductibilidad es, por lo tanto considerada como una condición de inteligibilidad. De ahí que la cuestión principal que se discute es la de establecer cómo es posible la traducción.[83]

A veces esta tesis se ha enunciado de un modo que parece directamente falsa. John Gunnel, por ejemplo, afirma que "aprender una lengua nueva sólo es posible cuando uno ya conoce una lengua".[84] Si esto fuera así, ningún niño hubiera podido dominar su propia lengua materna. Pero incluso en la forma en que Hollis y los otros han defendido este reclamo de que la inteligibilidad presupone la traductibilidad –como una tesis sobre la necesidad de equiparar los términos básicos de las lenguas extranjeras con equivalentes en la propia– es errada. A menudo, no es posible trasladar vocablos del propio idioma por medio de sus contrapartes en el otro. Pero eso no nos impide aprender el uso de esos términos extranjeros, y en consecuencia, poder averiguar el tipo de discriminaciones que llevan a cabo. Si podemos hacer esto, podremos, eventualmente, llegar a entender las aplicaciones de aquellos términos que se resistieron a la traducción. Es cierto que nunca podremos decirle a alguien qué "significan" esas palabras citando sinónimos en nuestro propio idioma. El hecho de que la traducción es, hasta cierto punto indeterminada, parece inevitable. Pero, como

[81] Hollis, "The Limits of...", p. 215.

[82] *Ibid.*, p. 215, y cf. con Hollis, "The Social Destruction...", p. 74.

[83] Para esta suposición, véase también Geoffrey Hawthorn, "Characterising the History of Social Theory", en *Sociology*, 13, 1979, pp. 475-482, esp. p. 477; John Dunn, *Political Obligation*..., esp. p. 96; Macdonald y Pettit, *Semantics*..., esp. p. 45.

[84] John G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge, 1979, p. 111.

Quine nos ha enseñado hace tiempo, tal vez deberíamos abandonar la búsqueda de "significados" en ese sentido tan atomizado.[85]

Tal vez sea innecesario añadir que no estoy exigiendo que los historiadores representen o recreen la experiencia de ser demonologistas del siglo XVI o campesinos del Languedoc o cualquier otra criatura extraña de ese tipo.[86] Sólo estoy abogando para que, quienes ejercen la práctica histórica intenten, en la medida de lo posible, pensar como pensaron nuestros antecesores y ver las cosas a su manera. Esto requiere que recuperemos sus conceptos, sus distinciones y las cadenas de razonamiento que seguían en sus intentos por darle sentido a su mundo. Lo que no puedo entender es por qué, para esto, deberíamos trazar el mapa de sus distinciones y de los términos usados por ellos para expresarlos en las muy diferentes distinciones y expresiones que utilizamos nosotros. La comprensión histórica se alcanza cuando uno aprende a seguir lo que Ian Hacking ha llamado "diferentes estilos de razonamiento"; no se trata necesariamente de ser capaces de traducir esos estilos en otros más familiares.[87]

Donald Davidson ha replicado notoriamente que los recursos existentes de los lenguajes naturales parecen perfectamente adecuados para tratar, incluso, con la mayor parte de aquellos casos dramáticos de supuesta inconmensurabilidad, reportados por escritores como Benjamin Whorf y Thomas Kuhn.[88] Pero el argumento de Davidson parece, por sí

[85] W. V. O. Quine, *World and Object*, Nueva York, 1960, pp. 206-209.

[86] Para una excelente explicación de por qué esta aspiración está fuera de punto, véase Clifford Geertz, *Local Knowledge*, Nueva York, 1983, pp. 55-70 [traducción en español: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, trad. M. Aramburu, Barcelona, Paidós, 1996]. Cf. también con Fred Inglis, *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*, Cambridge, 2000, pp. 107-132.

[87] Véanse sus valiosas observaciones en Hacking, "Language, Truth...", pp. 59-61, y en Geertz, *Local Knowledge*, pp. 58, 68-70.

[88] Para este intento de deflación, véase, en particular, Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme".

mismo, cuestionable, al apoyarse como lo hace, sobre una aplicación tan estricta del principio de verificación que descarta la idea de esquemas conceptuales alternativos.[89] Más aún, el escepticismo de Davidson no es suficiente para corroer el sentido con el cual yo estoy defendiendo algo parecido a una tesis de inconmensurabilidad. Yo estoy afirmando, simplemente, que un historiador se equivocará siempre si asume que la tarea de explicar un concepto ajeno puede reducirse a encontrar una contraparte del término que lo expresa en su propia lengua.

No obstante, considero que éste es un precepto metodológico de considerable importancia. Para ilustrarlo, volveré sobre el ejemplo de la filosofía política de la modernidad temprana que ya he brindado antes: el del concepto de *virtù* tal como lo emplean Maquiavelo y sus contemporáneos. Al buscar una traducción de este término, los historiadores angloparlantes generalmente observaron que, incluso en los escritos de Maquiavelo, las personas con coraje y prudencia a menudo eran descriptas como *virtuosi* (virtuosas). Esto lleva a la conclusión de que Maquiavelo "a veces usa *virtù* en un sentido cristiano tradicional".[90] Pero Maquiavelo también describe como *virtuosi* a algunos líderes talentosos pero viles, con lo que se sugiere que tal vez, el término tenga "un significado diferente", como "destreza" o "habilidad" en asuntos políticos o militares.[91] Sin embargo, como se descubrieron otros usos anómalos del vocablo, los comentaristas llegaron a la conclusión de que parecía no tener un significado determinado. Más bien, éste portaba "una amplia variedad de significados en los escritos de Maquiavelo", quien lo usaba "con una gran multiplicidad de sentidos".[92]

[89] Para un desarrollo de esta crítica, véase Blackburn 1984, esp. pp. 60-62, y para una enérgica crítica del argumento en Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", véase Forster, "On the Very Idea...", esp. pp. 141-146.

[90] Russell Price, "The Senses of *Virtù* in Machiavelli", en *European Studies Review*, 3, pp. 316-317.

[91] *Ibid.*, p. 319.

[92] *Ibid.*, pp. 315, 344.

Como el ejemplo lo indica, tales historiadores angloparlantes llevaron a cabo la tarea de entender el concepto de *virtù* explicando sus significados a partir de descubrir sus contrapartes en el inglés moderno. Pero, como espero, el ejemplo también muestra lo erróneo de este método. Uno de los problemas que resultan de su aplicación es que, automáticamente, queda eliminada una de las más prometedoras y diferentes líneas de indagación. Así, el historiador no puede considerar la posibilidad de que Maquiavelo haya usado el término con perfecta consistencia para expresar un concepto tan ajeno a nuestro pensamiento moral que actualmente no podamos capturarlo sin apelar a una forma extendida y aproximada de perífrasis. Por ejemplo, es posible que él haya utilizado el vocablo para referirse justamente, sí y sólo sí a las cualidades que mejor condujeran al éxito militar y político, fueran éstas morales o de otro tipo. (Por lo que está a mi alcance, estimo que éste es el caso en general.) Otro problema, que surge como consecuencia del anterior, es que así también automáticamente queda perpetrada una genuina falacia *whig*. Los filósofos angloparlantes parten de la suposición de que, si Maquiavelo usa el término *virtù* para referirse a un concepto claro, debe haber un equivalente en el inglés moderno para expresarlo. Pero en seguida se decepcionan en su búsqueda. Como resultado, fácilmente arriban a la conclusión completamente infundada de que Maquiavelo se habría confundido, dado que parece "inocente con respecto a cualquier uso sistemático de la palabra" (como dijo un experto).[93]

Sería fácil traer muchos ejemplos. (Consideremos, por ejemplo, las múltiples "confusiones" que los historiadores de la filosofía han encontrado en discusiones sobre la causalidad antes de Hume.) Espero que no sea necesario subrayar más el punto general. Un término como *virtù* encuentra su "significado" cuando se analiza su lugar dentro de una red de creencias; y, si quiere comprenderse correctamente

[93] J. H. Whitfield, *Machiavelli*, Oxford, 1947, p. 105.

la estructura de cada uno de los elementos de esta red, deben trazarse, primero, sus derivaciones en forma global.[94] Sin duda, sólo podremos embarcarnos en una tarea de esta envergadura si existe una considerable coincidencia entre nuestras creencias y las de que aquellos que estamos investigando. Pero esta coincidencia debe ser lo suficientemente amplia como para superar el método de traducir palabra por palabra. Entenderlo de otro modo implica no sólo un error filosófico, sino que conduce a las consecuencias prácticas que he tratado de demostrar.

Habiendo llegado a esta posición, es posible sugerir una respuesta a una cuestión ulterior y estrechamente ligada con ésta, que han planteado tanto los historiadores profesionales como los filósofos de la historia.[95] Como dijo Charles Taylor en el ensayo que cité al principio de este capítulo, debemos preguntarnos si, al revisar el lenguaje de los pueblos que estudiamos, podemos justificar el hecho de que nuestras descripciones entran en conflicto con aquellas que ellos ofrecen.[96] ¿Podemos asignarles a pensadores pasados conceptos que ellos no pudieron expresar por no contar con los medios lingüísticos para hacerlo?[97]

Existe una manera en que es plenamente legítimo ir más allá, aún si no para disputar, del *stock* de descripciones disponibles para los pueblos estudiados por etnógrafos e historiadores. Esto, si no deseamos meramente identificar sus creencias, sino analizar el lugar de éstas dentro

[94] Goodman resume esto diciendo que "los significados se diluyen frente a ciertas relaciones entre los términos". Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Brighton, 1978, p. 93.

[95] Véase, por ejemplo, J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1985, p. 13.

[96] Taylor, "The Hermeneutics...", p. 221.

[97] Invoco aquí el título de Gad Prudovsky, "Can We Ascribe to Past Thinkers Concepts They Had No Linguistic Means to Express?", en *History and Theory*, 36, 1997, pp. 15-31, una cuidadosa crítica a mi propia postura con respecto a esta cuestión.

de un patrón o de una narrativa histórica más integradora. En particular, Arthur Danto ha advertido sobre las asimetrías resultantes.[98] Por ejemplo, cuando Edward Gibbon subrayó que Boecio fue el último romano reconocido como tal por Cicerón, comentó creencias de Boecio que él mismo no podría haber afirmado. Sin embargo, nos parece que lo que Gibbon dijo sobre Boecio es cierto. De hecho, sería absurdo desestimar la descripción como errónea simplemente por el hecho de que Boecio no pudiera reconocer su verdad.

Todavía hay un punto en que a menudo no sólo es legítimo ir más allá, sino también repudiar, las descripciones dadas por los pueblos que estudiamos. Esto es cuando estamos seguros de que hemos identificado sus creencias y deseamos explicar su por qué. Sería una forma quijotesca de ordenanza autonegadora insistir que nuestro lenguaje explicativo, en este punto de juntura, se asimila a cualquier lenguaje que los pueblos en cuestión hayan aplicado o puedan haber aplicado para expresarse. Si queremos proveernos con las explicaciones más poderosas de que podamos disponer, nos preocuparemos por emplear las mejores teorías disponibles y los conceptos que ellas proponen. Como resultado, surgirá una cuestión ya postulada por Taylor: habrá muchos casos en que queramos reafirmar que nuestras explicaciones nos parecerán "superiores", aún si entran en conflicto con las ofrecidas por los pueblos que estudiamos.[99] Esto es sólo para decir que una de nuestras propias creencias es que nuestro *stock* de explicaciones sociales se ha ido enriqueciendo a lo largo de los últimos siglos. Por ejemplo, si creemos que el concepto de *inconsciente* freudiano representa uno de esos

[98] Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, pp. 149-181, esp. pp.19-20, 104-105 [traducción en español: *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989].

[99] Taylor, "The Hermeneutics...", esp. pp. 208-209. Para un acento similar en la superioridad cognitiva de las teorías generadas por concepciones científicas modernas de aceptabilidad racional, cf. también con Charles Taylor, "Rationality", pp. 87-105.

enriquecimientos más importantes, no sólo haremos lo mejor para psicoanalizar a los muertos, sino que nos encontraremos a nosotros mismos apreciando y explicando su comportamiento por medio de conceptos que, por lo menos al principio, para ellos hubieran sido completamente incomprensibles.

Algunos de los que practican la historia intelectual han querido defender un tercer tipo de revisión. Ellos sostienen que no importan tanto los términos con que la gente expresaba sus creencias, sino la naturaleza de las distinciones que trazaban al usar esos términos. Esto implica que, en tanto preservemos sus distinciones, podría resultar muy útil revisar sus términos. Por ejemplo, podremos querer decir que aunque John Locke nunca usó la palabra "imagen" para diseñar su teoría de las ideas, tendremos un sentido más claro de lo que estaba diciendo si llamamos "imágenes" a aquello que él denominó como "ideas".[100]

Aunque aparentemente irrecusable, esta propuesta parece estar construida sobre un suelo peligroso. Los términos que sustituimos pueden desempeñar muy bien la tarea de capturar mejor las implicaciones de una teoría que lo que su propio autor pudiera reconocer. Pero, ciertamente, al mismo tiempo servirían para importar una cantidad de resonancias irrelevantes e incluso, anacrónicas. Tan pronto como esto comienza a suceder, el historiador de las ideas fallará en lo que para mí es su función más importante: la de identificar y describir las creencias que estudia. Por lo tanto, me parece que cuando un historiador trata de identificar creencias –contrariamente a la tarea lógicamente subsiguiente de explicarlas y comentarlas– será por lo general inevitable revisar los términos en que están expresados. Las creencias en cuestión sólo serán identificables y poseerán su conteni-

[100] Para un punto de vista escéptico sobre estas cuestiones, véase John W. Yolton, "Textual vs. Conceptual Analysis in the History of Philosophy", en *Journal of the History of Philosophy*, 13, 1975, pp. 507-508.

do preciso a partir de los términos particulares que los agentes mismos eligieron para expresarlas. Si se revisan esos términos, se hablará de un conjunto diferente de creencias.

Como ilustración de lo anterior, concluiré volviendo una vez más al ejemplo de Maquiavelo, específicamente, al argumento político delineado en sus *Discorsi*. Los historiadores de la tradición de habla inglesa a menudo han discutido la teoría de Maquiavelo a partir de la relación que él plantea entre los derechos y los intereses de los ciudadanos y de los poderes del Estado.[101] Pero Maquiavelo mismo nunca empleó la terminología de "derechos" (*diritti*) o "intereses" (*interessi*) en ningún punto. El efecto de revisar su vocabulario de este modo ha sido el de suministrarle una gama de supuestas creencias sobre un número de tópicos sobre los cuales él nunca se pronunció. Por supuesto, es posible que él poseyera el concepto de un derecho aunque nunca haya hablado de derechos. Pero, como yo he enfatizado, la única opción que tienen los historiadores es la de partir de la suposición de que los temas que habla la gente constituyen la guía más confiable para acercarnos a sus creencias. Comenzar insistiendo en que, en realidad, ellos deben estar hablando de otra cosa, implica correr el alto riesgo de otorgarles creencias en vez de identificar las suyas propias.

IV

Por la forma en que vivimos ahora, cualquiera que defienda el tipo de postura que he descripto se encontrará, más tarde o más temprano, denunciado (o alabado) como relativista. Con seguridad, mis críticos

[101] Por ejemplo, véase Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, pp. 133-141 [traducción en español: *El mito del Estado*, México, FCE]; Marcia L. Colish, "The Idea of Liberty in Machiavelli", en *Journal of the History of Ideas*, 32, pp. 345-346.

me han lanzado este pedazo de *bric-â-brac* conceptual por la cabeza.[102] Por cierto, yo he relativizado la idea de "sostener como verdadera" una creencia determinada. He afirmado que bien puede ser racional el hecho de que Jean Bodin haya sostenido como verdadera la idea de que existieran brujas aliadas con el diablo, aún si esas creencias ya no nos parecen racionalmente aceptables. Pero de ningún modo he apoyado la tesis del relativismo conceptual. No he afirmado nunca que *fuera* verdadero el hecho de que en una época hubiera habido brujas aliadas con el diablo, aún cuando tal creencia actualmente nos parece falsa. Para decirlo en términos más generales, he observado, simplemente, que la cuestión de qué puede ser considerado racional para nosotros varía con la totalidad de nuestras creencias. Pero nunca he planteado la tesis completamente diferente e irresponsable de que la verdad misma puede variar del mismo modo.

Sin duda he sostenido que cuando decimos que una creencia dada es verdadera, lo que decimos es que la consideramos racionalmente aceptable. Pero no es lo mismo que sostener, como hacen los relativistas conceptuales, que la aceptabilidad es lo único que hace a la verdad. A diferencia de los relativistas, yo no estoy tratando de ofrecer una definición de la verdad. En general, no estoy hablando de la verdad, sino de que personas diferentes en épocas diferentes pueden haber tenido buenas razones, desde su punto de vista, para creer que algo es verdadero independientemente del hecho de que nosotros creamos que lo que ellos sostuvieron como verdadero, fuera, de hecho, la verdad.

Ni siquiera he sugerido que las razones que la gente da para sostener sus creencias deben ser tales que el historiador que las recupere tenga que reconocerlas como razones que justifiquen a las dichas

[102] Graham, "Illocution and Ideology", p. 173; Shapiro, "Realism...", p. 537; Preston King, "The Theory of Context and the Case of Hobbes", en Preston King (comp.), *The History of European Ideas*, Londres, 1983, p. 297; Hollis, "Say it with Flowers", p. 146.

como verdaderas. Con frecuencia, los historiadores estudian lo que Martin Hollis ha llamado "creencias rituales": casos en los que los contenidos de las creencias que se investigan permanecen ininteligibles.[103] Lo máximo que podemos esperar en esas circunstancias es integrar esas creencias dentro de un contexto explicativo apropiado en relación con otras creencias.[104] Como resultado, podremos indicar por qué alguien que opera dentro de ese contexto podría acordar con proposiciones que para nosotros son ininteligibles. Pero no podremos hacer nada más. En tales casos, desempeñamos nuestra tarea de intérpretes si podemos explicar por qué, por ejemplo, santo Tomás de Aquino era capaz de pensar y defender la creencia de que Dios es tres personas y, a la vez, un Ser indivisible.[105] No es necesario suponer que debemos ser capaces de realizar, también, lo que se nos presenta como una proeza imposible: explicar qué era exactamente lo que creía santo Tomás. Parafraseando a Hollis, el objetivo del historiador es producir tanta comprensión como le sea posible, una tarea que no debe ser confundida con la tarea de producir conversos.[106]

En suma, estoy convencido de que se ha exagerado mucho la importancia de la verdad en la clase de indagación histórica que estoy refiriendo. Creo que esto se debe al hecho de que gran parte de la discusión meta-histórica se ha desarrollado alrededor del análisis de las creencias científicas. En tales casos el problema de la verdad puede tener algún interés. Pero creo que sugerirle al historiador de las ideas

[103] Hollis, "The Limits of...", pp. 221, 235-237. Para un punto de vista opuesto, véase Papineau, *For Science...*, p. 150.

[104] Véanse las valiosas discusiones en John Skorupski, *Symbol and Theory*, Cambridge, 1976, pp. 225-243, y en John Skorupski, "The Meaning of...", pp. 98-102.

[105] Para una versión de cómo podemos esperar hacer esto, véase Stout, *The Flight...*, pp. 3, 8-9, 106-109, 173-174.

[106] Hollis, "Reason and Ritual", pp. 231-232; MacIntyre, *Against the Self-Images...*, pp. 250, 256; Lukes, *Essays in Social Theory*, pp. 133-135; Papineau, *For Science...*, p. 138; Macdonald y Pettit, *Semantics...*, pp. 30-31.

que analice la verdad de las creencias que examina puede sonarle extraño. Tomemos por caso un ejemplo que ya he discutido: la creencia fervientemente sostenida por Maquiavelo de que los ejércitos mercenarios siempre ponían en riesgo la libertad política. Por supuesto, nada nos impide preguntarnos si esto es cierto, pero el efecto de hacerlo será, en parte, análogo al de preguntar si el rey de Francia es calvo. Pareciera que la mejor respuesta es que la cuestión, ahora, es irrelevante.

Decir esto no implica adoptar la posición, a veces atribuida a Wittgenstein, de estar *inhibidos* (*precluded*) para preguntar por la verdad de tales creencias pues ellas sólo pueden comprenderse como parte de una forma de vida, que, en definitiva, puede llegar a ser no menos justificable en términos cognitivos no menos que la nuestra.[107] Por el contrario, la forma de postular la tesis del relativismo conceptual parece autorrefutarse al tiempo que se la plantea, pues contiene el enunciado de un punto de vista preferido mientras niega que ese punto de vista pueda ser alcanzado.[108] Para volver a mi ejemplo, simplemente insisto en que nuestra tarea como historiadores es la de tratar de recuperar el punto de vista de Maquiavelo; y que, para poder llevar a cabo esta tarea, necesitamos emplear solamente el concepto de aceptabilidad racional, no el de verdad.

Algunos historiadores han buscado, explícitamente, reintroducir el problema de la verdad argumentando que sus descubrimientos ayudan a defender la tesis del relativismo conceptual. Thomas Kuhn ha sido ampliamente entendido de esta manera, aunque de manera errónea; pero el enunciado más claro de este alegato ha sido planteado por los defensores del programa duro como Barry Barnes y David Bloor. Como ya hemos visto, ellos creen haber establecido, a partir de sus

[107] En este punto véase Jonathan Lear, "Ethics, Mathematics and Relativism", en *Mind*, 92, 1983, pp. 44-46.

[108] Para esta objeción, véase Putnam, *Reason, Truth*..., pp. 119-120, y Lear, "Ethics...", p. 55.

casos de estudio histórico, que todas nuestras creencias tienen causas sociales, y que tales causas operan de modo tal que distorsionan nuestra capacidad para conectarnos con los objetos de nuestras creencias. Por consiguiente, ellos han inferido que el único juicio posible sobre la verdad de nuestras creencias se debe extraer de un consenso, cualquiera que sea con respecto a las normas y los parámetros que prevalezcan en lo que ellos llaman nuestra "cultura local".[109]

No me parece que la generalización extraída de la investigación de Barnes y Bloor conlleve la tesis del relativismo conceptual en absoluto. Supongamos que es cierto que la causalidad social de nuestras creencias es tal que enmascare sus objetos para nosotros. La inferencia obvia es que no tenemos buenos fundamentos para sostener que esas creencias son verdaderas, que no tenemos una base satisfactoria para considerarlas verdaderas de acuerdo con una noción relativizada de la verdad.[110] A diferencia de Barnes y Bloor, me parece que si la práctica de la historia intelectual sirve para sugerir iluminaciones teóricas, éstas deberían pertenecer a alguna clase de antirrelativismo. Deduzco esto a partir del hecho de que la verdad del relativismo conceptual y la práctica de la historia intelectual parecen ser incompatibles.

El punto que tengo en mente es conocido y obvio. Si vamos a usar las expresiones de nuestros antepasados como guía para identificar sus creencias subyacentes, es indispensable que compartamos con ellos algunas suposiciones, al menos, sobre el proceso mismo de formación de creencias. La más básica de esas suposiciones –a las que ya he aludido– es la que propone Quine.[111] Frente a nuestras indagaciones históricas debemos ser capaces de asumir que nuestros antepasados compartían, al menos, algunas de nuestras propias creencias sobre la

[109] Barnes y Bloor, *Scientific Knowledge...*, pp. 22-29.

[110] Un punto excelentemente tratado en Hollis, "The Social Destruction...", pp. 82-83.

[111] Quine, *World and Object*, p. 59.

importancia de la coherencia y de la consistencia. Por ejemplo, debemos asumir que ellos aceptaban el principio de que si afirmamos la verdad de una determinada proposición, no podemos afirmar, al mismo tiempo, la verdad de la negación de dicha proposición.[112] Más allá de esto, debemos compartir con nuestros antepasados algunas suposiciones sobre el proceso de basarnos en nuestras creencias existentes para llegar a otras. Esto es así porque, aún si podemos identificar algunas de sus creencias individuales, podemos fracasar en el proceso de entender, a menos que podamos formular algunas suposiciones fuertes sobre la naturaleza del razonamiento que emplearon para articular sus ideas.[113]

Insistir en estas consideraciones antirrelativistas en un estilo *a priori*, podría parecer un puro dogmatismo. Pero la necesidad de hacerlo queda comprobada, simplemente, si recordamos la naturaleza de la tarea del historiador de las ideas. Nuestro objetivo es el de servirnos de las expresiones de nuestros antepasados como una guía para identificar sus creencias. Pero si ellos no demuestran ningún interés por la consistencia, si no emplean modos reconocibles de inferencia, no tendremos medios para marcar cuáles de sus expresiones se pueden clasificar como instancias de los actos de habla de enunciar, afirmar y negar la verdad de una proposición particular; por lo tanto, no podremos decir cuál es su creencia sobre el asunto. Como muchos filósofos han insistido siguiendo a Quine, en este punto, la idea de sostener creencias racionales coincide con la idea de sostener creencias que son fundamentalmente ciertas según nuestro punto de vista.[114]

Esto no significa afirmar que la idea de una "mentalidad pre-lógica" –una idea que los filósofos hicieron circular ritualmente en este con-

[112] Muchos filósofos han insistido en este punto a partir de Quine. Véanse, por ejemplo, Hollis, "Reason and Ritual", pp. 231-232, y Lukes, *Essays in Social...*, 133-135.

[113] Lear, "Leaving the World...", pp. 389-390.

[114] Hollis, "Reason and Ritual", pp. 231-232; MacIntyre, *Against the Self...*, pp.

texto– es necesariamente imposible. Sólo afirma que, si un historiador encontrara, en realidad, gente para la cual no fuera un problema el hecho de afirmar y negar las mismas proposiciones, no tendría esperanza de informar lo que ellos creían. Tampoco estoy negando que un historiador pueda encontrar formas discursivas anormales en las que el principio de no contradicción es deliberadamente violado. Sólo estoy diciendo que tales formas de discurso son anormales y parasitarias de formas reconocibles, si queremos entender la comunidad lingüística en que ellas tienen lugar. Tampoco estoy negando que agentes comprometidos con un discurso normal puedan contar con un número de creencias sobre sus creencias que, hablando estrictamente, revelen inconsistencias.[115] Sólo estoy diciendo que un historiador no será capaz de entender el contenido de una creencia que resulte contradictoria consigo misma.

Estas conclusiones también pueden ser enunciadas en la forma de un precepto ulterior sobre el método histórico. Si como historiadores nos encontramos con creencias contradictorias, deberíamos, como punto de partida, asumir que, de alguna manera, habremos entendido o traducido mal algunas de las proposiciones a través de las cuales esas creencias fueron expresadas. Como un simple ejemplo de lo que estoy pensando, concluiré considerando, todavía, otro ejemplo de los escritos políticos de Maquiavelo. En sus *Discursos* afirma que la libertad es posible sólo bajo una *repubblica*.[116] Pero también afirma que Roma vivía *in libertà* bajo sus primeros reyes.[117]

250, 256; Lukes, *Essays in Social...*, pp. 133-135; Papineau, *For Science...*, p. 138; Macdonald y Pettit, *Semantics...*, pp. 30-31.

[115] Jon Elster, *Logic and Society*, Nueva York, 1978, p. 88.

[116] Niccolò Machiavelli, *Il Principe e Discorsi Sopra La Prima Deca di Tito Livio*, ed. Sergio Bertelli, Milan, 1960, II.2, p. 280 [traducción en español: *El Príncipe*, Buenos Aires, Alianza, 1992].

[117] *Ibid.*, III.5, pp. 388-390.

¿Qué creía entonces? ¿Pensaba que la libertad y la monarquía eran incompatibles o no?

Los historiadores han tendido a pensar que él estaba confundido: afirma pero también niega que la libertad es posible sólo bajo una república.[118] Yo sugiero, sin embargo, que antes de apoyar tal conclusión, debemos primero considerar si, de alguna manera, no lo estamos interpretando mal. Seguramente, si investigamos toda la gama de contextos en los cuales aparece el término *repubblica*, descubriremos que para Maquiavelo puede denotar alguna forma de gobierno bajo la cual las leyes promuevan el bien común. De ahí que para Maquiavelo la cuestión de si la monarquía puede ser una *repubblica* no es una paradoja vacía, como podría serlo para nosotros, sino una cuestión profunda del arte de gobernar. Pero, ¿se podía confiar en que los reyes aprobaran siempre solamente aquellas leyes que sirvieran al bien común? Esto nos da una lectura alternativa: Maquiavelo nos está diciendo que, bajo Rómulo y sus sucesores, las leyes romanas servían al bien común, por lo que el gobierno, a pesar de ser monárquico, constituía una forma de *repubblica*. Así, se resuelve la contradicción, por lo que sugiero que se elija esta interpretación.

Pero, ¿qué sucedería si la contradicción inicial se hubiera rehusado a dar lugar a esos esfuerzos de reinterpretación? Ya he dado mi respuesta: en ese punto deberíamos admitir que no podemos decir lo que creía Maquiavelo. Antes de bajar los brazos, debemos asegurarnos de que realmente estamos gastando nuestro último cartucho. Pero si lo hacemos, no nos queda otra alternativa. Tampoco deberíamos sentir que lo podríamos haber hecho mejor. Pues buscar la total inteligibilidad implica adoptar un punto de vista excesivamente optimista sobre lo que esperamos traer desde las tierras extrañas del pasado.

[118] Véase, por ejemplo, Colish, "The Idea of...", p. 330, sobre la supuesta "falta de univocidad" de Maquiavelo en este punto.

4
*Significado y comprensión en la historia de las ideas**

I

La tarea del historiador de las ideas[1] es estudiar e interpretar un canon de textos clásicos. El valor de estudiar esta clase de historia reside en el hecho de que los textos clásicos sobre ética, política, religión y otros modos de pensamiento contienen una "sabiduría sin tiempo"[2] bajo la forma de "ideas universales".[3] Como resultado, podemos esperar aprender y beneficiarnos directamente de la investigación de estos "elementos intemporales", puesto que ellos poseen una pertinencia perenne.[4] A su vez, esto sugiere que la mejor manera de aproximarnos a este tipo de textos debe ser la de concentrarse en

* Este capítulo es una versión mucho más breve y extensivamente revisada de un artículo aparecido originariamente bajo el mismo título en *History and Theory*, 8, 1969, pp. 35-53.

[1] Acerca de la confusa diversidad de modos en que se ha utilizado esta expresión ineludible, véase Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", en *History and Theory*, 5, Middleton, Wesleyan University Press, 1965, p. 33 nota.

[2] G. E. G. Catlin, *A History of Political Philosophy*, Londres, 1950, p. x.

[3] William T. Bluhm, *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965, p. 13.

[4] Peter H. Merkl, *Political Continuity and Change*, Nueva York, Harper and Row, 1967, p. 3.

lo que cada uno de ellos *dice*[5] acerca de cada uno de los "conceptos fundamentales"[6] y "cuestiones permanentes" sobre la moralidad, la política, la religión, la vida social.[7] En otras palabras, debemos estar preparados para leer cada uno de esos textos clásicos "como si fuesen escritos por un contemporáneo".[8] En efecto, es esencial aproximarnos a ellos de este modo, concentrándonos simplemente en sus argumentos y examinando lo que tienen para decirnos acerca de las cuestiones perennes. Si en cambio, llegamos a desviarnos y examinamos las condiciones sociales o los contextos intelectuales de los cuales surgen estas cuestiones, perderemos de vista su sabiduría sin

[5] Karl Jaspers, *The Great Philosophers*, Londres, Harcourt, Brace and World, 1962, vol. 1, prólogo [traducción en español: *Los grandes filósofos*, 3 vols., Madrid, Tecnos, 1993-1998]; Leonard Nelson, "What is the History of Philosophy?", en *Ratio*, 4, 1962, pp. 32-33. Confróntese con N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. v, con respecto a la necesidad de concentrarse en "lo que dijo Platón"; Alan Ryan, "Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie", en *Political Studies*, 13, 1965, p. 219, con respecto a la necesidad de concentrarse en lo "lo que dijo Locke".

[6] Charles R. N. McCoy, *The Structure of Political Thought*, Nueva York, McGraw-Hill, 1963, p. 7.

[7] En cuanto a las "cuestiones permanentes", véanse Hans J. Morgenthau, *Dilemmas of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 1; Mulford Q. Sibley, "The Place of Classical Theory in the Study of Politics", en Roland Young (comp.), *Approaches to the Study of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 133; Leo Strauss y J. Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1963, prefacio. Sobre las cuestiones perennes como la (única) garantía de la "pertinencia" de los textos clásicos, véase Andrew Hacker, "*Capital* and Carbuncles: The 'Great Books' Reappraised", en *American Political Science Review*, 48, 1954, y R. G. McCloskey, "American Political Thought and the Study of Politics", en *American Political Science Review*, 51, 1957. Para una exposición reciente de una posición similar, véase Mark Bevir, "Are There any Perennial Problems in Political Theory?", en *Political Studies*, 42, 1994, pp. 662-675.

[8] Allan Bloom, "The Study of Texts", en *Political Theory and Political Education*, Princeton, 1980, p. 128.

tiempo y por lo tanto, perderemos el contacto con el valor y el propósito de estudiarlas.[9]

Son estas afirmaciones las que quiero poner en cuestión, criticar y, si es posible, desacreditar a continuación. La creencia de que cabe esperar que los autores clásicos realicen comentarios sobre un conjunto específico de "conceptos fundamentales" ha sido, para mí, la fuente de una serie de confusiones y de absurdos exegéticos que han endemoniado la historia de las ideas durante mucho tiempo. Sin embargo, el sentido en que la creencia es engañosa no es fácil de identificar. Es fácil fustigar el supuesto como "un error fatal",[10] pero a la vez, es difícil negar que las historias de diferentes actividades intelectuales están marcadas por el uso de algún "vocabulario bastante estable" de conceptos característicos.[11] Aun si adherimos a la teoría vagamente estructurada de que sólo podemos esbozar y delinear actividades tan diferentes en virtud de ciertos "parecidos familiares", nos comprometemos de todos modos a aceptar *algunos* criterios y reglas de uso, de modo tal que ciertos desempeños puedan objetivarse correctamente y otros excluirse como ejemplos de una actividad dada. De lo contrario, terminaríamos por carecer de medios –y ni hablar de justificaciones– para bosquejar y referirnos, digamos, a las historias del pensamiento ético o político como historias de actividades reconocibles. En realidad, lo que parece representar la principal fuente de confusión es la verdad y no el absurdo de la afirmación de que todas ellas deban tener

[9] Andrew Hacker, "*Capital* and Carbuncles..."; William T. Bluhm, *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965, esp. p. 13.

[10] Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1966, p. 2 [traducción en español: *Historia de la ética*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 1982].

[11] Véase Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little Brown, 1961, p. 27 [traducción en español: *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973]. El capítulo inicial presenta una perspicaz descripción del "vocabulario de la filosofía política", en especial en las pp. 11-17.

algunos conceptos característicos. Puesto que si debe haber al menos algún parecido familiar que vincule todas las instancias de una actividad determinada y que sea necesario aprehender antes que nada a fin de reconocer la actividad misma, resulta imposible para un observador considerar cualquiera de ellas o de sus instancias sin tener ciertas ideas preconcebidas sobre lo que espera encontrar.

La pertinencia de este dilema para la historia de las ideas –y en especial para la afirmación de que el historiador debe concentrarse en lo que los textos clásicos *dicen* acerca de temas canónicos– será, a esta altura, evidente. Nunca será posible, simplemente, estudiar lo que un autor *dijo* (en particular, en una cultura ajena) sin poner en juego algunas de nuestras propias expectativas y prejuicios con respecto a lo que debe haber dicho. Éste es un dilema familiar para los psicólogos, quienes lo conocen como el factor determinante del *equipamiento* mental del observador. Nuestra experiencia pasada "nos impone percibir los detalles de cierta manera", y una vez establecido este marco de referencia, "el proceso consiste en estar *preparado* para percibir o reaccionar de una manera determinada".[12] En lo que se refiere a mis objetivos actuales, el dilema resultante puede enunciarse bajo la forma propositiva de que estos modelos y preconceptos en cuyos términos organizamos y ajustamos de manera inevitable nuestras percepciones y pensamientos, tenderán a actuar como determinantes de lo que pensamos o percibimos. Debemos clasificar a fin de entender, y sólo podemos clasificar lo desconocido en términos de lo conocido.[13] El riesgo constante, en los intentos de ampliar nuestra

[12] Floyd H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, Nueva York, Wiley, 1955, pp. 239-240.

[13] John Dunn saca a relucir con toda claridad que esto debe resultar en una historia de la filosofía concebida en términos de nuestros (¿de quién, si no?) criterios e intereses filosóficos. En John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge, 1980, pp. 13-18.

comprensión histórica, es entonces que nuestras mismas expectativas sobre lo que alguien debe decir o hacer determinen que entendamos que el agente hace algo que él mismo no habría aceptado –o ni siquiera podría haber aceptado– como descripción de lo que *estaba* haciendo.

Esta noción de la prioridad de los paradigmas ya ha sido explorada de modo muy fructífero en la historia del arte,[14] en la que generó una narrativa esencialmente historicista que describió el desarrollo del ilusionismo hasta ceder su lugar a una narrativa que se contenta con describir intenciones y convenciones cambiantes. Más recientemente, se realizó una exploración análoga con cierta plausibilidad en la historia de la ciencia.[15] Aquí intentaré aplicar una gama similar de conceptos a la historia de las ideas. Mi método consistirá en revelar en qué medida el estudio histórico actual de ideas éticas, políticas, religiosas y otras semejantes está contaminado por la aplicación inconsciente de paradigmas cuya familiaridad, para el historiador, encubre un carácter esencialmente inaplicable al pasado. No pretendo negar, desde luego, que la metodología que me interesa criticar

[14] Véase E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, Princeton, Princeton University Press, 1961, esp. pp. 55-78 [traducción en español: *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982], de quien tomo el lenguaje de los "paradigmas". Gombrich también acuñó el epigrama pertinente: sólo donde hay un camino puede haber una voluntad (p. 75).

[15] Véase Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 [traducción en español: *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992], en especial pp. 43-51, en donde adopta la noción de "la prioridad de los paradigmas". Cf. con la comparable insistencia de que el pensamiento de cualquier período se organiza de acuerdo con "constelaciones de presupuestos absolutos", en R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, en especial pp. 11-48. Para un análisis valioso sobre la teoría de la ciencia de Kuhn y sus implicaciones para los historiadores de las ideas, véase David Hollinger, *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, 1985, pp. 105-129.

produjo de vez en cuando resultados distinguidos. Sí deseo, sin embargo, insistir en que estudiar sólo lo que cada autor clásico *dice* significa correr inevitablemente, y de diversas maneras, el riesgo constante de caer en varios tipos de absurdo histórico; también quiero anatomizar los variados aspectos por los que los resultados, en consecuencia, no pueden clasificarse en absoluto como historias, sino más apropiadamente como *mitologías*.

II

La mitología más persistente ha sido creada por los historiadores que trabajaron con la expectativa de comprobar que cada autor clásico (en la historia, digamos, de las ideas éticas o políticas) enuncia alguna doctrina sobre cada uno de los tópicos juzgados como constitutivos de su materia. Hay un paso peligrosamente corto entre estar bajo la influencia de un paradigma semejante (aunque sea de manera inconsciente) y "encontrar" las doctrinas de un autor dado sobre todos los temas obligatorios. El resultado (muy frecuente) es un tipo de discusión que podría calificarse como "mitología de las doctrinas".

Esta mitología adopta varias formas. En primer lugar, existe el peligro de convertir algunas observaciones dispersas o completamente circunstanciales de un teórico clásico en su "doctrina" sobre uno de los temas obligatorios. A su vez, puede demostrarse que esto genera dos tipos particulares de absurdo histórico: uno es más característico de las biografías intelectuales y las historias más sinópticas del pensamiento, en las que el enfoque se concentra en los pensadores individuales (o en su sucesión). El otro es más típico de las verdaderas "historias de las ideas", en las que el punto central es el desarrollo de alguna "idea unitaria".

El peligro específico que se corre en la biografía intelectual es el del anacronismo. A partir de cierta similitud de terminología, puede "descubrirse" que determinado autor ha sostenido una concepción

sobre algún tema al que, en principio, no pudo haber tenido la intención de contribuir. Por ejemplo, en un momento de *El defensor de la paz*, Marsilio de Papua, hace ciertas observaciones típicamente aristotélicas sobre el papel ejecutivo de un gobernante, en comparación con la función legislativa del pueblo.[16] El comentarista moderno que dé con este pasaje estará, desde luego, familiarizado con la doctrina –importante en la teoría y la práctica constitucionales desde la Revolución Norteamericana– de que una de las condiciones de la libertad política es la separación de los poderes ejecutivo y legislativo. Los orígenes de esta doctrina pueden remontarse a la sugerencia historiográfica (examinada por primera vez alrededor de dos siglos después de la muerte de Marsilio) de que la transformación de la República romana en un Imperio demostraba el peligro que representaba para la libertad de los súbditos el otorgamiento de un poder político centralizado a cualquier autoridad única.[17] Marsilio no sabía nada de historiografía ni de las lecciones que iban a extraerse de ella. (En realidad, su análisis deriva del libro IV de la *Política* de Aristóteles, y ni siquiera toca la cuestión de la libertad política.) Nada de esto, sin embargo, fue suficiente para impedir un debate enérgico y completamente carente de sentido sobre la cuestión de si hay que decir que Marsilio tuvo una "doctrina" de la separación de poderes y, en caso de ser así, si debe "proclamárselo el fundador de la doctrina".[18] Y aun aquellos que negaron que hubiera que atribuírsela basaron sus conclusiones en su

[16] Marsilio de Padua, *The Defender of Peace*, 2 vols., trad. y ed. A. Gewirth, Nueva York, Harper and Row, 1951-1956, vol. 2, pp. 61-67 [traducción en español: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989].

[17] Véase A. Pocock, "Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", en *William and Mary Quarterly*, 22, 1965, pp. 549-583. Véase Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1967 [traducción en español: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1972].

[18] Marsilio de Padua, en *The Defender...*, vol. 1, p. 232.

texto,[19] y no destacaron en manera alguna la impropiedad de suponer que *pudiera* haber pretendido hacer un aporte a un debate cuyos términos le resultaban inaccesibles.

El mismo tipo de anacronismo marca la discusión centrada en torno de la sentencia propuesta por sir Edward Coke sobre el caso de Bonham, en el sentido de que el derecho consuetudinario inglés puede estar en ocasiones por encima de la ley. El comentarista moderno (especialmente el norteamericano) atribuye a esta observación las muy posteriores resonancias de la doctrina de la revisión judicial. El propio Coke no sabía nada de semejante doctrina. (El contexto de su sugerencia es en gran medida el de un político partidario que asegura a Jacobo I que la característica definitoria del derecho es la costumbre y no, como ya lo afirmaba el rey, la voluntad del soberano.)[20] No obstante, ninguna de estas consideraciones históricas fue suficiente para impedir la reiteración de la cuestión absolutamente sin sentido de "si Coke pretendía realmente abogar por la revisión judicial"[21] o la insistencia en que debía haber tenido la *intención* de expresar esta "nueva doctrina" y hacer de tal modo ese "notable aporte a la ciencia política".[22] Una vez más, por otra parte, los expertos que negaron que

[19] En *ibid.*, vol. 1, p. 234 nota, se encontrará una bibliografía. Se hallará una desestimación puramente textual de la afirmación en A. P. D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1939, p. 58.

[20] J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century: A Reissue with a Retrospect*, Cambridge, 1987, esp. pp. 30-55.

[21] W. B. Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, Tulane Studies in Political Science, vol. 9, Nueva Orleans, Tulane University Press, 1965, p. 50 nota.

[22] Theodore F. T. Plucknett, "Bonham's case and judicial review", en *Harvard Law Review*, 40, 1926-1927, p. 68. En cuanto a la afirmación de que la "intención" de Coke fue realmente enunciar la doctrina "que hoy ponen en vigor las cortes norteamericanas", véase también Edward S. Corwin, "The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law", en *Harvard Law Review*, 42, 1928-1929, p. 368. Del mismo autor, véase *Liberty against Government*, Baton Rouge, Louisiana State Uni-

tuviera que atribuirse a Coke semejante clarividencia basaron su conclusión en la reinterpretación de su texto, en vez de atacar la extravagancia lógica previa de la descripción implícita de sus intenciones.[23]

Además de esta tosca posibilidad de asignar a un autor un significado que no podía pretender transmitir, existe el peligro más insidioso de encontrar con demasiada ligereza doctrinas ya esperadas en textos clásicos. Consideremos, por ejemplo, las observaciones aristotélicas que Richard Hooker propone en el Libro I de *Of The Laws of Ecclesiastical Polity* sobre la sociabilidad natural del hombre.[24] Es muy posible que sintamos que la intención de Hooker era meramente –como en el caso de tantos otros juristas escolásticos de la época– encontrar un modo de distinguir los orígenes divinos de la Iglesia de los orígenes más mundanos de las asociaciones civiles. Sin embargo, el comentarista moderno que ve a Hooker a la cabeza de una "estirpe" que va "desde Hooker hasta Locke y desde Locke hasta los *philosophes*" tiene pocas dificultades en convertir sus observaciones en nada menos que su "teoría del contrato social".[25] Consideremos, de manera similar, las observaciones aisladas sobre la administración fiduciaria que John Locke hace en uno o dos lugares del *SegundoTratado*.[26] Bien podríamos sentir que Locke intentaba simplemente apelar a una de las ana-

---

versity Press, 1948, p. 42 [traducción en español: *Libertad y gobierno: el origen, florecimiento y declinación de un famoso concepto jurídico*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1958].

[23] En S. E. Thorne, "Dr Bonham's Case", en *Law Quarterly Review*, 54, 1938, pp. 543-552, se encontrará una desestimación puramente textual.

[24] Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. A. S. McGrade, Cambridge, 1989 [1594], I. 10.4, pp. 89-91.

[25] Chistopher Morris, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pp. 181-197.

[26] John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge, 1988 [1690] [traducción en español: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995].

logías legales más conocidas de los escritos políticos de la época. Una vez más, sin embargo, el comentarista moderno que estima que este autor se encuentra a la cabeza de la tradición del "gobierno por consentimiento" tiene escasas dificultades en reunir los "párrafos diseminados a través de" la obra sobre este tópico y aparecer nada menos que con la "doctrina" lockeana de "la confianza política".[27] De manera similar, tomemos las observaciones que hace James Harrington en *The Commomwealth of Oceana* sobre el lugar de los abogados en la vida política. El historiador que busca los supuestos puntos de vista de los republicanos ingleses de 1650 sobre la separación de poderes quizá se desconcierte por un momento al comprobar que Harrington ("curiosamente") no habla de los funcionarios públicos en este punto. Pero si un historiador "sabe" esperar la doctrina en este grupo, le costará poco insistir en que "ésta parece ser una vaga exposición de la doctrina".[28] En todos estos casos, cuando un autor dado parece insinuar alguna "doctrina" en algo de lo que dice, nos enfrentamos a la misma y esencial cuestión: si se sostiene que los autores *pretendieron* enunciar la doctrina que se les atribuye, ¿por qué fracasaron de manera tan señalada en hacerlo, al punto tal que al historiador no le queda sino reconstruir sus intenciones implícitas a partir de conjeturas y vagas insinuaciones?

La mitología de doctrinas puede ilustrarse, de manera similar, en las "historias de las ideas" en sentido estricto. Aquí el objetivo (en palabras de Arthur Lovejoy, un pionero del enfoque) consiste en rastrear la morfología de alguna doctrina dada "a través de todas las esferas de la historia en que aparece".[29] El punto de partida característico

[27] J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1950. Sobre el gobierno por consentimiento, pp. 47-72; sobre la administración fiduciaria, pp. 136-171.

[28] Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, p. 52.

[29] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Nueva York, Torchbook, 1960, p. 15 [traducción en español: *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983].

es exponer un tipo ideal de la doctrina en cuestión, ya se trate de la doctrina de la igualdad, del progreso, del maquiavelismo, del contrato social, de la gran cadena del ser, de la separación de poderes y así sucesivamente. El peligro específico de este enfoque es que la doctrina que debe investigarse quede rápidamente objetivada en una entidad. Cuando el historiador sale como corresponde a la búsqueda de la idea que ha caracterizado, se ve muy pronto inducido a hablar como si la forma plenamente desarrollada de la doctrina fuera siempre en cierto sentido inmanente a la historia, aun cuando diversos pensadores no hayan logrado "dar con ella",[30] aunque haya "escapado a la atención" en distintos momentos[31] y aun si toda una época no pudo "llegar a tener conciencia" de ella.[32] El resultado de ello es que la historia del desarrollo de esa doctrina adopta muy rápidamente el tipo de lenguaje apropiado para la descripción de un organismo en crecimiento. El hecho de que las ideas presupongan agentes se descarta con mucha ligereza, dado que aquéllas se levantan y combaten en su propio nombre. Por ejemplo, se nos dice que el "nacimiento" de la idea de progreso fue muy sencillo, porque había "trascendido" los "obstáculos a su aparición" hacia el siglo XVI[33] y de ese modo "ganó terreno" a lo largo de los siguientes cien años.[34] Pero la idea de la separación de poderes se vio ante una situación más difícil, porque si bien se las arregló para "surgir" durante la guerra civil inglesa, "nunca consiguió del todo materializarse plenamente", de manera que tuvo

[30] J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Londres, Macmillan, 1932, p. 7 [traducción en español: *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971].

[31] Corinne Comstock Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords*, Londres, Columbia University Press, 1965, p. 45.

[32] Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 2.

[33] J. B. Bury, *The Idea of Progress*, p. 7.

[34] R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, p. 39.

que pasar otro siglo "desde la guerra civil inglesa hasta mediados del siglo XVIII para que surgiera en toda su plenitud y se impusiera una división tripartita".[35]

Estas reificaciones dan origen a dos clases de absurdo histórico que no prevalecen meramente en este tipo de historia, sino que parecen más o menos ineludibles cuando se emplea su metodología.[36] En primer lugar, la tendencia a buscar aproximaciones al tipo ideal produce una forma de no-historia que está entregada casi por entero a señalar "anticipaciones" de doctrinas ulteriores y a dar crédito a cada autor en términos de esta clarividencia. Así, Marsilio es notable por su "admirable anticipación" de Maquiavelo.[37] Maquiavelo es notable porque "sienta las bases para Marx".[38] La teoría de los signos de Locke es notable "como una anticipación de la metafísica de Berkeley".[39] La teoría de la causación de Glanvill es notable por "la forma en que se anticipó a Hume".[40] El tratamiento del problema de la teodicea en Shaftesbury es notable porque "en cierto sentido se anticipó a Kant".[41] A veces se deja a un lado, incluso, la pretensión de que esto es historia, y se elogia o censura a los autores

[35] M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 30.

[36] Pero para una interesante defensa del enfoque de Lovejoy, véase Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, 1984, pp. 15-40.

[37] Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, p. 2.

[38] W. T. Jones, "Machiavelli to Bentham", en Edward M. Sait (comp.), *Masters of Political Thought*, 3 vols., Londres, Houghton, Mifflin, 1947, p. 50.

[39] Robert L. Armstrong, "John Locke's 'Doctrine of Signs': a new metaphysics", en *Journal of the History of Ideas*, 26, 1965, p. 382.

[40] R. H. Popkin, "Joseph Glanvill: a precursor of David Hume", en *Journal of the History of Ideas*, 14 1953, p. 300.

[41] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, trads. Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove, Boston, Beacon, 1955, p. 151 [traducción en español: *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943].

del pasado simplemente según la medida en que parecen haber aspirado a nuestra propia condición. Montesquieu "anticipa las ideas del pleno empleo y el Estado del bienestar": esto demuestra su mentalidad "luminosa e incisiva".[42] Maquiavelo pensó la política esencialmente como nosotros: ésta es su "significación duradera". Pero sus contemporáneos no lo hicieron, lo cual motiva que sus concepciones políticas fueran "completamente irreales".[43] Shakespeare ("un autor eminentemente político") contemplaba con escepticismo "la posibilidad de una sociedad interracial y multiconfesional"; éste es uno de los signos de su valor como "texto de educación moral y política".[44] Y así sucesivamente.

Encontramos un segundo absurdo, relacionado con lo anterior en los interminables debates con respecto a si puede decirse que una "idea unitaria" "surgió realmente" en un momento dado y si está "verdaderamente presente" en la obra de algún autor en particular. Consideremos una vez más las historias de la doctrina de la separación de poderes. ¿Acaso está ya "presente" la doctrina en las obras de George Buchanan? No, porque éste "no la articuló plenamente", aunque "nadie estuvo más cerca" en aquel tiempo.[45] ¿Pero está quizá "presente" en la época en que los realistas de la guerra civil inglesa expusieron las propuestas constitucionalistas? No, porque no es aún "la doctrina pura".[46] Tomemos también las historias de la doctrina del contrato social. ¿Acaso ya está "presente" en los panfletos que produ-

[42] G. C. Morris, "Montesquieu and the Varieties of Political Experience", en David Thomson (comp.), *Political Ideas*, Londres, Penguin, 1966, pp. 89-90.

[43] Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, pp. 1, 11. Se encontrará una crítica en Sydney Anglo, "The Reception of Machiavelli in Tudor England: a Reassessment", en *Il Politico*, 31, 1966, pp. 127-138.

[44] Allan Bloom con Harry C. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, Nueva York, Basic Books, 1964, pp. 1-2, 4, 36.

[45] Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, *op. cit.*, p. 9.

[46] Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, p. 46.

jeron los hugonotes en las guerras de religión francesas? No, porque sus ideas están "incompletamente desarrolladas". ¿No estará "presente", empero, en las obras de sus rivales católicos? No, porque sus exposiciones todavía son "incompletas", aunque "decididamente están más adelantados".[47]

De modo que puede decirse que la primera forma de la mitología de las doctrinas consiste, en estos diversos aspectos, en tomar erróneamente algunas observaciones aisladas o circunstanciales hechas por uno de los teóricos clásicos por su "doctrina" sobre uno de los temas que el historiador está *inclinado* a esperar. Puede decirse que la segunda forma de la mitología, que voy a examinar ahora, es la inversa de este error. En este caso, un teórico clásico que *omite* claramente dar con una doctrina reconocible sobre uno de los temas obligatorios es criticado posteriormente por su fracaso.

El estudio histórico de las ideas éticas y políticas está hoy acosado por una versión demonológica (pero muy influyente) de este error. Estas disciplinas, se dice, están o deberían estar consagradas a los "verdaderos criterios" eternos o al menos tradicionales.[48] De tal modo, se considera apropiado tratar la historia de estos temas en términos del "decidido descenso del tono" supuestamente característico de la reflexión moderna "sobre la vida y *sus metas*", y *tomar como* punto central de esta historia el examen de quién es culpable de esta caída.[49] Se condena entonces a Thomas Hobbes, o a veces a Maquia-

[47] J. W. Gough, *The Social Contract*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 59.

[48] Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Glencoe, Free Press, 1957, p. 12 [traducción en español: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970].

[49] Bloom y Jaffa, *Shakespeare's Politics*, pp. 1-2. En Arnold S. Kaufman, "The Nature and Function of Political Theory", *Journal of Philosophy*, 51, 1954, pp. 5-22, se encontrará una crítica general de esta creencia en la filosofía política como articulación o recuperación de ciertas "verdades últimas" de este tipo. Para una defensa de esta creencia, véase Joseph Cropsey, "A Reply to Rothman", en *American Political Science Review*, 56, 1962, pp. 353-359.

velo, por la primera desobediencia del hombre.[50] Con posterioridad, y según corresponda, se elogia o censura a sus contemporáneos, esencialmente en la medida en que hayan reconocido o subvertido la misma "verdad".[51] Así, Leo Strauss, el principal partidario de este enfoque, "no vacila en afirmar", cuando estudia las obras políticas de Maquiavelo, que éstas deben denunciarse como "inmorales e irreligiosas".[52] Tampoco vacila en suponer que un tono semejante de denuncia es absolutamente adecuado a la meta declarada de tratar de "entender" las obras de Maquiavelo.[53] Aquí, el paradigma determina la dirección de toda la investigación histórica. La historia sólo puede reinterpretarse si se abandona el paradigma mismo.

Sin embargo, la principal versión de esta forma de la mitología de las doctrinas consiste en atribuir a los teóricos clásicos doctrinas que en la opinión general son adecuadas a su tema, pero que ellos, irresponsablemente, omitieron discutir. En ocasiones, esta actitud asume la forma de una extrapolación de lo que dijeron estos grandes hombres para aplicarla a alguna especulación sobre un tópico que no mencionaron. Es posible que Tomás de Aquino no se haya pronunciado sobre el tema de la "necia 'desobediencia civil'", pero con seguridad "no la habría aprobado".[54] De manera similar, Marsilio habría apro-

[50] Sobre Hobbes, véase Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953 [traducción al español: *Derecho Natural e Historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000]; sobre Maquiavelo, Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958 [traducción en español: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964].

[51] Véanse, por ejemplo, el ataque a Anthony Ascham y la defensa del Duque de Clarendon en estos términos, en Irene Coltman, *Private Men and Public Causes*, Londres, Faber & Faber, 1962, pp. 69-99, 197-242.

[52] Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, pp. 11-12.

[53] *Ibid.*, p. 14.

[54] Maurice Cranston, "Aquinas", en Maurice Cranston (comp.), *Western Political Philosophers*, Londres, Bodley Head, 1964, pp. 34-35.

bado sin duda la democracia, dado que "la soberanía a la que adhería pertenecía al pueblo".[55] Pero Richard Hooker "no se habría sentido del todo complacido" con ella, puesto que "su noble concepción religiosa y amplia del derecho se desecó hasta convertirse en el mero decreto de la voluntad popular".[56] Estos ejercicios pueden parecer simplemente pintorescos, pero siempre es posible que tengan un matiz más siniestro, como lo sugieren al parecer estos ejemplos: un medio de asociar nuestros propios prejuicios a los nombres más carismáticos, bajo la apariencia de una especulación histórica inocua. La historia se convierte entonces en un montón de ardides con que nos aprovechamos de los muertos.

La estrategia más habitual, sin embargo, es apoderarse de alguna doctrina que el teórico en cuestión debería haber mencionado, aunque omitió hacerlo, y luego criticarlo por esa presunta omisión. Tal vez, la prueba más notable de la influencia de este enfoque sea que nunca fue cuestionado como método de analizar la historia de las ideas políticas, ni siquiera por el más antiesencialista de los teóricos políticos contemporáneos, T. D. Weldon. La primera parte de su libro *States and Morals* expone las diversas "definiciones del Estado" que todos los teóricos políticos "o bien formulan o bien dan por descontadas". De ese modo establece que todas las teorías del Estado se incluyen en dos grupos principales: "Algunos lo definen como un tipo de organismo, otros como un tipo de máquina". Armado con este descubrimiento, Weldon se vuelca entonces "a examinar las principales teorías que se han presentado sobre el Estado". Pero en este punto comprueba que aun "los autores que se consideran en general como los más importantes teóricos en la materia" nos decepcionan bastante cruelmente, porque muy pocos de ellos se las ingenian para exponer una u

[55] Marsilio de Padua, *The Defender of Peace*, vol. 1, p. 312.

[56] F. J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Londres, SPCK, 1949, p. 256.

otra teoría sin "inconsistencias y hasta contradicciones". En rigor, Hegel resulta ser el único teórico "completamente fiel" a uno de los dos modelos especificados cuya exposición, como se nos recuerda, es el "objetivo primario" de cada teórico. Un autor menos confiado bien podría haber ponderado en este punto si era correcta su caracterización inicial de lo que deberían hacer todos estos teóricos. Pero el único comentario de Weldon es que parece "bastante raro que, luego de más de dos mil años de pensamiento concentrado", todavía se encuentren en completa confusión.[57]

La literatura exegética está llena de este tipo de ejemplos de la mitología de las doctrinas. Consideremos, por ejemplo, el lugar que tienen en el pensamiento político las cuestiones sobre el proceso electoral y la toma de decisiones, y la opinión pública en general. Estas cuestiones han adquirido cierta importancia en la teoría política democrática reciente, aunque de muy poco interés para los teóricos anteriores al establecimiento de las democracias representativas modernas. La salvedad histórica podría parecer apenas merecedora de mención, pero en realidad no fue suficiente para impedir que los comentaristas criticaran la *República* de Platón por "omitir" la "influencia de la opinión pública";[58] o el *Segundo tratado* de Locke por omitir "todas las referencias a la familia y la raza" y no lograr plantear "con total claridad" dónde se sitúa el autor en la cuestión del sufragio universal.[59] Es, en efecto, sorprendente, se nos asegura, que ni uno solo de "los grandes autores de política y de derecho" consagrara espacio alguno a la discusión de la toma de decisiones.[60] Consideremos,

[57] T. D. Weldon, *States and Morals*, Londres, J. Murray, 1946, pp. 26, 63-64.

[58] George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3ª ed., Londres, Holt, Rhinehart and Winston, 1951, p. 67 [traducción en español: *Historia de la teoría política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992].

[59] Richard I. Aaron, *John Locke*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1955, pp. 284-285.

[60] C. J. Friedrich, "On Rereading Machiavelli and Althusius: Reason, Rationality

de manera similar, la cuestión del alcance en que el poder político está sujeto a la manipulación por parte de los más aventajados socialmente. También ésta es una ansiedad natural para los teóricos de la democracia, aunque de escasa relevancia para aquellos que no tienen compromiso con el gobierno popular. La salvedad histórica es otra vez obvia, pero tampoco fue suficiente para impedir que los comentaristas plantearan como crítica de Maquiavelo, Hobbes y Locke, el hecho de que ninguno de ellos propusiera ninguna "idea genuina" sobre esta discusión perteneciente casi en su totalidad al siglo XX.[61]

Una forma de esta mitología aún más predominante consiste, en sustancia, en criticar a los autores clásicos de acuerdo con el supuesto *a priori* de que cualquiera de los escritos que redactaron tenía la intención de constituirse en la contribución más sistemática que eran capaces de ofrecer a su disciplina. Si en un principio se supone, por ejemplo, que una de las doctrinas que Richard Hooker debe haber tratado de enunciar en las *Laws* era una descripción del "fundamento de la obligación política", resulta indudable que el hecho de que no prestara ninguna atención a refutar la teoría del poder absoluto era un "defecto de [sus] concepciones políticas".[62] De manera similar, si se

---

and Religion", en C. J. Friedrich (comp.), *Rational Decision, Nomos* VII, Nueva York, Atherton Press, 1964, p. 178.

[61] Véanse John Plamenatz, *Man and Society*, dos volúmenes, Londres, Longmans, 1963, vol. 1, p. 43, sobre la "gran omisión" de Maquiavelo; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Nueva York, Simon and Schuster, 1946, p. 578 [traducción en español: *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994] sobre el fracaso de Hobbes en "comprender la importancia del choque entre diferentes clases"; Andrew Hacker, *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science*, Nueva York, Macmillan, 1961, pp. 192, 285, señala la "gran omisión" tanto en Maquiavelo como en Locke; Max Lerner, "Introduction" a Maquiavelo, *The Prince* and *The Discourses*, Nueva York, Random House, 1950, p. xxx, sobre la falta de "ideas genuinas sobre la organización social como fundamento de la política" en Maquiavelo.

[62] E. T. Davies, *The Political Ideas of Richard Hooker*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1964, p. 80.

supone en primer lugar que una de las preocupaciones básicas de Maquiavelo en *El Príncipe* son "las características de los hombres en la política", no es difícil entonces que un especialista moderno en ciencias políticas prosiga señalando que, como tal, el pobre esfuerzo de aquél es "extremadamente unilateral y asistemático".[63] Una vez más, si se supone ante todo que los *Dos tratados* de Locke incluyen todas las doctrinas que éste podría haber deseado enunciar sobre "el derecho natural y la sociedad política", no hay duda de que "es lícito preguntarse" por qué omitió "abogar por un Estado mundial".[64] Por último, si se supone que una de las metas de Montesquieu en *El espíritu de las leyes* debe haber sido enunciar una sociología del conocimiento, es indudable, entonces, que el hecho de que omita explicar sus principales determinantes "es un punto débil", y "también debemos acusarlo" de no lograr aplicar su propia teoría.[65] Pero en el caso de todos estos presuntos "fracasos", así como en el de la forma inversa de esta mitología, seguimos frente a la misma cuestión esencial: la de si alguno de estos autores pretendió alguna vez, e incluso si pudo haber pretendido, hacer aquello que no hizo, razón por la cual se lo castiga.

III

Abordo ahora el segundo tipo de mitología que tiende a generarse debido al hecho de que el historiador *se definirá* inevitablemente al

[63] Robert Dahl, *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1963, p. 113 [traducción en español: *Análisis sociológico de la política*, Barcelona, Fontanella, 1968].

[64] Richard H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford, Oxford University Press, 1960, pp. xv, 189.

[65] W. Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960, pp. 144, 153.

enfocar las ideas del pasado. Puede suceder que algunos autores clásicos no sean del todo consistentes e incluso que omitan por completo dar una descripción sistemática de sus creencias. Supongamos, sin embargo, que el paradigma para la realización de la investigación histórica se concibió como la elaboración de las doctrinas de cada autor clásico sobre cada uno de los temas más característicos de la materia. Así, será peligrosamente fácil para el historiador imaginar que su tarea es dar a cada uno de esos textos la coherencia de la que tal vez parezcan carecer. Ese peligro se ve exacerbado por la notoria dificultad de preservar el énfasis y el tono apropiados de un trabajo cuando se lo parafrasea, y por la tentación consiguiente de hallar un "mensaje" que pueda abstraerse de él y comunicarse con mayor facilidad.[66]

La escritura de la historia de la filosofía ética y política está impregnada por esta mitología de la coherencia.[67] Así, si la "opinión académica actual" no puede descubrir coherencia en las *Laws* de Richard Hooker, la moraleja es buscar con más ahínco, porque la "coherencia" seguramente está "presente".[68] Si hay alguna duda sobre los "temas más centrales" en la filosofía política de Hobbes, el deber del exégeta es descubrir la "coherencia interna de su doctrina" leyendo el *Leviatán* unas cuantas veces hasta que –en una frase acaso excesivamente reveladora– compruebe que su argumento ha "adquirido

[66] Para una reciente discusión sobre cuestiones relacionadas con esto, véase M. C. Lemon, *The Discipline of History and the History of Thought*, Londres, 1995, pp. 225-237.

[67] Un argumento similar sobre el problema de dar cabida a diferentes "niveles de abstracción" ha sido planteado por J. G. A. Pocock, "The History of Political Thought: a Methodological Enquiry", en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Oxford, Basil Blackwell, 1962, pp. 183-202. Para una crítica de Pocock y mis concepciones acerca de los mitos de coherencia, véase Mark Bevir, "Mind and Method in the History of Ideas", en *History and Theory*, 36, 1997, pp. 167-189.

[68] Arthur S. McGrade, "The coherence of Hooker's Polity: The Books on Power", en *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, p. 163.

alguna coherencia".[69] Si no hay un sistema coherente "fácilmente accesible" al estudioso de las obras políticas de Hume, el deber del exégeta consiste en "explorar una obra tras otra" hasta que el "alto grado de coherencia de todo el *corpus*" aparezca debidamente y (en otra frase también bastante reveladora) "a cualquier costo".[70] Si las ideas políticas de Herder "contadas veces se elaboran sistemáticamente" y deben encontrarse "dispersas a través de sus escritos, a veces en los contextos más inesperados", el deber del exégeta vuelve a ser el de tratar de "presentar estas ideas en alguna forma coherente".[71] El hecho más revelador en esas reiteraciones de la misión del erudito es que las metáforas habitualmente usadas son las del esfuerzo y la búsqueda. La ambición siempre consiste en "llegar" a "una interpretación unificada", en "obtener" una "perspectiva coherente del sistema de un autor".[72]

Este procedimiento da a las reflexiones de diversos autores clásicos una coherencia y, en general, una apariencia de sistema cerrado que tal vez nunca hayan alcanzado y ni siquiera pretendido alcanzar. Si en principio se supone, por ejemplo, que la empresa de interpretación del pensamiento de Rousseau debe centrarse en el descubrimiento de su "idea más fundamental", el hecho de que contribuyera a lo largo de varias décadas a diversos y muy diferentes campos de investigación pronto dejará de parecer un asunto de importancia.[73] Una vez más, si se supone en un inicio que todos los aspectos del

[69] Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. vii.

[70] John B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Nueva York, Columbia University Press, 1963, pp. v-vi.

[71] F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. xix, 139.

[72] J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Londres, Hutchinson, 1965, p. 10.

[73] Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trad. y ed. Peter Gay, Bloomington, Indiana University Press, 1954, pp. 46, 62.

pensamiento de Hobbes estaban concebidos como un aporte a la totalidad de su sistema "cristiano", ya no parecerá singular en absoluto sugerir que podemos acudir a su autobiografía para dilucidar un punto tan crucial como las relaciones entre ética y vida política.[74] Si se supone en un inicio, en el caso de Edmund Burke, que una "filosofía moral coherente" subyace a todo lo que escribió, entonces dejará de parecer problemática la consideración de "el *corpus* de sus escritos publicados" como "un único cuerpo de pensamiento".[75] Un reciente estudio del pensamiento social y político de Marx proporciona cierta idea de la magnitud que pueden asumir tales procedimientos. Para justificar la exclusión de las ideas de Engels, en dicho estudio pareció necesario señalar que Marx y él eran, después de todo, "dos seres humanos distintos".[76]

A veces sucede, por supuesto, que los objetivos y éxitos de determinado autor siguen siendo tan variados que desafían incluso los esfuerzos de tales exégetas por encontrar un sistema coherente en sus pensamientos dispersos. Con frecuencia, sin embargo, esa actitud genera simplemente la forma inversa de este absurdo histórico: ya que esa falta de sistema se convierte entonces en un motivo de reproche. Se considera, por ejemplo, que es ideológicamente urgente, así como exegéticamente conveniente, disponer los diversos pronunciamientos de Marx bajo algunos encabezados sistemáticos. A pesar de los esfuerzos de sus críticos, no obstante, sigue siendo difícil encontrar ese sistema. Podríamos adjudicar esta situación a su interés, en diferentes momentos, por una vasta gama de diferentes cuestiones sociales y

[74] F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 28.

[75] Charles Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, pp. 2, 4.

[76] Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 3 [traducción en español: *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983].

económicas. En lugar de ello, empero, se ha convertido en una crítica habitual el hecho de sostener que Marx nunca se las ingenió para elaborar lo que supuestamente es "su" teoría básica salvo de una "manera fragmentaria".[77] Dichas críticas se plantean aún con mayor facilidad cuando el autor en cuestión es clasificado en principio de acuerdo con un modelo al que luego, en concreto, presuntamente debe aspirar. Si en un inicio imaginamos que todos los pensadores conservadores deben sostener alguna concepción "orgánica" del Estado, es indudable que lord Bolingbroke debe "haberla tenido" y es indudablemente extraño que no organizara sus pensamientos de esta manera.[78] Una vez más, si de antemano suponemos como algo previsible que cada filósofo que escribe sobre la justicia "contribuya" a una de las tres concepciones "básicas" del tema, entonces no hay duda de que el hecho de que ni Platón ni Hegel lo hicieran puede considerarse como una muestra de que "parecen resistirse a asumir una posición definida" al respecto.[79] En todos estos casos, la coherencia o su falta, que se descubren con tanta ligereza, dejan de ser una relación histórica de ideas que se hayan pensado alguna vez.

La objeción es muy obvia, pero en la práctica no demostró ser suficiente para obstaculizar el desarrollo de esta mitología de la coherencia en dos direcciones que sólo pueden calificarse, en el sentido más peyorativo, de metafísicas. En primer lugar, tenemos el supuesto, sor-

[77] Sabine, *A History of Political Theory*, p. 642.

[78] F. J. C. Hearnshaw, "Henry St John, Viscount Bolingbroke", en F. J. C. Hearnshaw (comp.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age*, Londres, G. G. Harrap, 1928, p. 243.

[79] M. J. Adler, "Foreword", en Otto A. Bird, *The Idea of Justice*, Nueva York, Praeger, 1967, p. xi, y Bird, p. 22. El prólogo de Adler incluye la promesa de que el "Institute for Philosophical Research" (Instituto de Investigación Filosófica) seguirá "transformando" (*sic*) el "caos de opiniones diferentes" sobre otros temas "en un conjunto ordenado de puntos claramente definidos". Entre los temas aludidos se contarán el progreso, la felicidad y el amor, pp. ix-xi.

prendente pero no inusual, de que, con el objeto de extraer un mensaje de mayor coherencia de la obra de un autor, puede ser muy apropiado descartar las declaraciones de intención que él mismo pueda haber hecho sobre su labor, e incluso desechar obras enteras que perjudiquen la coherencia de su sistema. La literatura exegética sobre Hobbes y Locke puede utilizarse para ilustrar ambas tendencias. En el caso de Locke, hoy se sabe que, en sus primeras obras de pensamiento ético y político, le interesaba exponer y defender una posición marcadamente conservadora e incluso autoritaria.[80] No obstante, y frente a este conocimiento, aún es aparentemente posible tratar la política de Locke como un conjunto de concepciones que pueden calificarse simplemente como la obra de un teórico político "liberal", sin prestar mayor atención al hecho de que ésos eran a lo sumo los puntos de vista sostenidos por él cuando ya era cincuentón, y que habría repudiado unos veinte años antes.[81] A los treinta años, Locke todavía no es, evidentemente, "Locke": un grado de patriarcalismo al que ni siquiera aspiró sir Robert Filmer.

En cuanto a Hobbes, es sabido por sus propias declaraciones explícitas cuál era el carácter que pretendía para su pensamiento político. El *Leviatán*, como lo expresa en la revisión y conclusión, se escribió "sin otro designio" que mostrar en primer lugar que el "derecho civil de los soberanos y el deber y la libertad de los súbditos" podían fundarse "en las inclinaciones naturales conocidas de la humanidad" y, segundo, que una teoría así fundada se concentraría en "la relación mutua de protección y obediencia".[82] No obstante, aún pareció posi-

[80] Véase la introducción a John Locke, *Two Tracts on Government*, ed. Philip Abrams, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 7-10, 63-83 [traducción en español: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995].

[81] Véase M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, Nueva York, Praeger, 1968, pp. 209-210.

[82] Thomas Hobbes, Thomas, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. Richard Tuck, Cambridge, 1996 [1651], pp.

ble insistir en que esta "parte científica" del pensamiento de Hobbes no es otra cosa que un aspecto bastante ineptamente desprendido de una "totalidad religiosa" trascendente. Por otra parte, el hecho de que él mismo pareciera ignorar este elevado orden de coherencia no genera una retracción sino una contra-afirmación. Hobbes simplemente "omite aclarar" que su análisis de la naturaleza humana sirve "de hecho" a una finalidad religiosa. "Habría sido más claro" si hubiera "escrito en términos de obligaciones morales y civiles" y, con ello, sacado a relucir la "unidad real" y el carácter básicamente religioso de todo su "sistema".[83]

Vuelvo a la otra tendencia metafísica a la que da origen la mitología de la coherencia. Dado que cabe esperar que los textos clásicos exhiban alguna "coherencia interna" que su intérprete tiene por deber revelar, toda barrera aparente a esta revelación, constituida por cualquier contradicción aparente, no puede ser una verdadera barrera, porque no puede ser realmente una contradicción. En otras palabras, se supone que la pregunta correcta que hay que hacer en una situación tan dudosa no es si el autor en cuestión era inconsistente sino, antes bien, la siguiente: "¿Cómo deben explicarse estas contradicciones (o aparentes contradicciones)?".[84] La explicación dictada por el principio de la navaja de Occam (que una contradicción aparente puede *ser* simplemente una contradicción) no parece tomarse en cuenta. Al contrario, a menudo se dice que no hay que dejar sin resolver esas aparentes incompatibilidades, sino hacer que sirvan en cambio como un aporte a "una comprensión más plena de toda la teoría",[85] de la que las contradicciones, presuntamente, constituyen sólo

489, 491 [traducción en español: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992].

[83] Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, pp. 64, 116-117, 136-137.

[84] W. Harrison, "Texts in Political Theory", en *Political Studies*, 3, 1955, pp. 28-44.

[85] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to*

una parte no sublimada. En efecto, la sugerencia misma de que las "contradicciones y divergencias" de un autor determinado pueden "suponerse pruebas de la modificación de su pensamiento" fue descartada por una autoridad muy influyente como una ilusión más de la erudición decimonónica.[86]

Pensar en estos términos retrotrae al historiador de las ideas a los caminos escolásticos de "resolver las antinomias". Se nos dice, por ejemplo, que nuestro objetivo al estudiar la política de Maquiavelo no debe limitarse a algo tan directo como un intento de indicar que la naturaleza de los desarrollos tienen lugar en su pensamiento entre la finalización de *El Príncipe* en 1513 y de los *Discursos* en 1519. En cambio, se sostiene que la tarea pertinente debe ser la de construir un esquema suficientemente generalizado de las creencias de Maquiavelo para que las doctrinas de *El Príncipe* puedan ser *aufgehoben* en los *Discursos* con la resolución de las aparentes contradicciones.[87] La historiografía sobre el pensamiento social y político de Marx revela una tendencia similar. No se admite simplemente que Marx haya desarrollado y modificado sus concepciones desde los rasgos humanistas de los *Manuscritos económico filosóficos* hasta el sistema aparentemente mucho más mecanicista delineado más de veinte años después en el volumen I de *El capital*. Algunas veces se supone que la tarea pertinen-

Locke, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. viii [traducción en español: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979].

[86] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952, pp. 30-31 [traducción en español: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1996].

[87] Para un examen de este enfoque, véase Eric W. Cochrane, "Machiavelli: 1940-1960", en *Journal of Modern History*, 33, 1961, pp. 113-136. El supuesto aparece tanto en la obra de Federico Chabod como (especialmente) en la de Friedrich Meinecke. En Hans Baron, "Machiavelli the Republican Citizen and the Author of *The Prince*", en *English Historical Review*, 76, 1961, pp. 217-253, se encontrará un examen crítico de dichos supuestos.

te debe ser construir "un análisis estructural de la totalidad del pensamiento de Marx" a fin de que las divergencias aparentes puedan verse como parte de "un *corpus*".[88] Otras veces se nos informa, en cambio, que la existencia del material anterior demuestra que Marx estuvo siempre "obsesionado con una visión moral de la realidad" y que todo ello puede usarse para desacreditar sus pretensiones científicas, dado que "no aparece como el científico de la sociedad que sostenía ser, sino más bien como un tipo de pensador moralista o religioso".[89]

Es cierto que esta creencia en que es deseable tratar de resolver las contradicciones recibió hace poco una defensa explícita e interesante. Ésta ha provenido de la pluma de Leo Strauss, quien sostiene que la clave para entender cualquier "desatino" aparente cometido por cualquier "maestro en el arte de escribir" radica en reflejar la amenaza de persecución y sus efectos probables en la expresión abierta de nuestros pensamientos.[90] Durante cualquier "época de persecución" resulta necesario esconder nuestras concepciones menos ortodoxas "entre líneas" en nuestra obra publicada. ("La expresión –nos enteramos con alivio– es claramente metafórica.") De ello se deduce que si en una situación semejante "un escritor capaz" parece contradecirse al presentar sus puntos de vista manifiestos, "podemos sospechar razonablemente" que la aparente contradicción ha sido cometida deliberadamente como una señal para sus "lectores inteligentes y dignos de confianza" de que en realidad se opone a las concepciones ortodoxas que simula sostener.

[88] Avineri, *The Social and Political*..., p. 2.

[89] Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 7, 11, 21. Esto permite llegar a la útil conclusión de que la "relevancia" por lo común atribuida a los textos clásicos decididamente se interrumpe en Marx, porque su obsesión religiosa significa que "tiene muy poco que decirnos" sobre el capitalismo (p. 233) y "no sólo no hizo ningún aporte positivo sino que prestó un servicio muy nocivo" en lo que tenía que decirnos sobre la libertad (p. 243).

[90] Leo Strauss, *Persecution*..., pp. 24-25, 30, 32.

La dificultad de esta defensa estriba en que depende de dos supuestos *a priori* que, aunque implausibles, no sólo no se discuten, sino que se tratan como si fueran "hechos". En primer lugar, la investigación deduce toda su orientación del supuesto no discutido de que ser original *es* ser subversivo. Pues ése es el medio por el que sabemos en qué textos buscar las doctrinas entre líneas. Segundo, cualquier interpretación dada basada en la lectura entre líneas queda virtualmente aislada de la crítica debido al presunto "hecho" de que "los hombres irreflexivos son lectores descuidados". Ya que esto equivale a la afirmación de que omitir "ver" el mensaje entre líneas *es* ser irreflexivo, mientras que "verlo" *es* ser un lector inteligente y digno de confianza. Pero si ahora insistimos en algunos criterios más auténticamente empíricos para saber cuándo estamos o no frente a una de las "épocas de persecución" pertinentes y, en consecuencia, cuándo debemos o no tratar de leer entre líneas, todo lo que encontramos son dos argumentos circulares. ¿Cómo habremos de reconocer épocas de persecución? Son aquellas en que los autores heterodoxos estarán forzados a cultivar esta "técnica peculiar de escritura". ¿Deberíamos asumir que la técnica está siempre en juego? No deberíamos suponer su presencia "cuando sería menos exacto que no hacerlo". Por lo tanto, pese a esta explícita defensa, sigue siendo difícil ver de qué manera la empresa de buscar la "coherencia interna" de las doctrinas de un autor dado no puede producir otra cosa más que explicaciones mitológicas sobre lo que éste realmente pensó en el pasado.

IV

Las dos mitologías que analicé se derivan del hecho de que un historiador de las ideas, al abordar a cualquier autor dado, se *posicionará* inevitablemente de acuerdo con alguna percepción de las características definitorias de la disciplina a la que se dice que ese autor ha contribuido. Bien puede parecer, sin embargo, que aunque dichas mitologías pro-

liferen en este nivel de abstracción, apenas surgirán, o al menos será mucho más fácil reconocerlas y desecharlas, cuando el historiador llegue a actuar en el plano de la mera descripción de la economía interna y el argumento de alguna obra en particular. En efecto, suele insistirse en que en este nivel más específico la tarea de anatomizar meramente los contenidos y argumentos de algún texto clásico no puede ser muy problemática. Por eso es tanto más necesario insistir en que aun en ese nivel seguimos enfrentados a nuevos dilemas generados por la prioridad de los paradigmas y, en consecuencia, a una nueva serie de aspectos por los que la exégesis histórica puede caer en la mitología.

Cuando consideramos qué significación podría tener para nosotros el argumento de algún texto clásico en particular, es bastante fácil describir la obra y esa presunta significación de manera tal que no se deje cabida al análisis de lo que el mismo autor quería decir, aunque el comentarista pueda seguir creyéndose embarcado en esa tarea. El resultado característico de esta confusión es un tipo de discusión que podría calificarse como la mitología de la prolepsis, el tipo de mitología que estamos inclinados a generar cuando estamos más interesados en la significación retrospectiva de una obra o acción históricas dadas que en su significado para el propio agente. Por ejemplo, se ha dicho frecuentemente que el Renacimiento comenzó con el ascenso de Petrarca al monte Ventoux. Ahora bien, de una forma en cierto modo romántica, podría decirse que esta idea brinda un relato veraz tanto de la significación de la acción de Petrarca como, por lo tanto, de su interés para nosotros. El asunto es, sin embargo, que nada que se describiera de ese modo podría ser nunca un relato veraz de ninguna acción que Petrarca contemplara, y por ende, del significado de su verdadera acción.[91] En síntesis, la

[91] Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, pp. 149-181 [traducción en español: *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989].

característica de la mitología de la prolepsis es la fusión de la necesaria asimetría entre la significación que un observador puede justificadamente afirmar encontrar en un episodio histórico determinado, y el significado de ese mismo episodio.

Una de esas prolepsis que se puso constantemente a la luz, no obstante lo cual se reiteró constantemente, fue el intento de estigmatizar las concepciones políticas de Platón en la *República* como las de un "político totalitario".[92] Otro caso similar fue el intento de insistir en que las opiniones políticas de Rousseau no sólo "aportaban la justificación filosófica tanto para el Estado totalitario como para el Estado nacional democrático",[93] sino que la fuerza de ese "aporte" fue tan grande que, en sustancia, habría que atribuir a Rousseau justamente esa *intención*, y por lo tanto "asignarle una *responsabilidad* especial por el surgimiento del totalitarismo".[94] En ambos casos, una descripción que podría ser veraz de la significación histórica de las obras se funde con una exposición de lo que hacían que, en principio, no podría ser cierta.

Esas versiones tan crudas de esta mitología, desde luego, son (y fueron) puestas muy rápidamente al descubierto. Pero esto no parece haber sido suficiente para impedir que el mismo tipo de prolepsis

[92] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 4ª ed., 2 vols., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, vol. 1, p. 169 [traducción en español: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982].

[93] J. Bronowski y Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*, Londres/Nueva York, Harper and Row, 1960, p. 303 [traducción en español: *La tradición intelectual del Occidente*, Madrid, Norte y Sur, 1963].

[94] J. W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, Nueva York, Columbia University Press, 1956, p. vii (itálicas mías). Para los juicios allí analizados, véase por ejemplo Alfred Cobban, *The Crisis of Civilization*, Londres, J. Cape, 1941, p. 67. Y en especial J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Mercury Books, 1952, donde se afirma efectivamente que Rousseau "dio origen a la democracia totalitaria", p. 43.

siguiera repitiéndose, de una manera menos notoria, en los análisis de otros teóricos políticos reconocidamente influyentes, como Maquiavelo y Locke. Maquiavelo, se nos dice a menudo, "fue el fundador de la orientación política moderna".[95] Con él "nos situamos ante las puertas del mundo moderno".[96] Ahora bien, esto bien puede ser una descripción veraz de la significación histórica de Maquiavelo (aunque parece presuponer una visión un tanto ingenua de la causación histórica). Pero también se usa con frecuencia para prologar los análisis de los elementos característicamente "modernos" de su pensamiento, e incluso se propone como una descripción de "la *intención* de la enseñanza política de Maquiavelo".[97] El peligro que se corre aquí no es meramente el de "ver" con demasiada ligereza los elementos "modernos" que el comentarista está así preparado para encontrar; también existe el riesgo de que esas interpretaciones se alejen de cualquier descripción en principio plausible de lo que los escritos políticos de Maquiavelo estaban destinados a alcanzar o pretendían querer decir.

Un problema similar ha confundido endemoniadamente la discusión acerca del pensamiento político de Locke. A menudo se dice (sin duda correctamente) que Locke fue uno de los fundadores de la escuela empírica y liberal moderna de filosofía política. Una caracterización semejante pronto queda elidida en la afirmación de que él mismo fue un teórico político "liberal".[98] El resultado de esto ha sido el de convertir una observación sobre su significación que podría ser cierta en una observación sobre el contenido de sus obras que podría no serlo. Puesto que Locke difícilmente haya pretendido hacer un

[95] Warren Winiarski, "Niccolò Machiavelli", en Strauss y Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, p. 247.

[96] Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, p. 140.

[97] Winiarski, "Niccolò Machiavelli", p. 273, itálicas mías.

[98] Como se supone en las obras de Gough, Plamenatz y Seliger ya citadas (así como en otras).

aporte a una escuela de filosofía política cuya existencia, como lo sugiere esta interpretación, fue su gran logro.[99] En resumen, el síntoma más seguro de esta mitología de la prolepsis es que las discusiones que gobierna están expuestas al tipo más crudo de crítica que puede plantearse contra cualquier forma teleológica de explicación: la acción queda a la espera de que el futuro le confiera su significado.

Aun cuando se asigne la importancia que corresponde a todas estas consideraciones históricas necesarias, la mera descripción correcta de los contenidos y argumentos de un texto clásico dado sigue planteando un problema. Puesto que aún existe la posibilidad de que el observador, por un proceso de condensación histórica, describa erróneamente tanto el sentido como la referencia deliberada de una obra determinada, el resultado es entonces una mitología de localismo. Este peligro debe surgir, desde luego, en cualquier tipo de intento de entender una cultura ajena o un esquema conceptual desconocido. Si pretendemos que haya alguna perspectiva de que el observador comunique con éxito su comprensión dentro de su propia cultura, es evidentemente peligroso, pero igualmente ineludible, que aplique los criterios de clasificación y discriminación con los que está familiarizado. El riesgo consiste entonces en que el observador pueda "ver" algo aparentemente familiar mientras estudia un argumento ajeno y que, en consecuencia, proporcione una descripción con un engañoso aspecto de familiaridad.

De hecho, los escritos de la historia de las ideas están marcados, en particular, por dos ejemplos de un localismo semejante. En primer lugar existe el peligro de que el historiador haga un mal uso de su perspectiva privilegiada al describir la *referencia* aparente de algún

[99] Para un completo análisis de esta confusión y la forma de corregirla, véase John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. Véase también James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, 1993, esp. pp. 2, 6, 73-79.

enunciado determinado en un texto clásico. Un argumento de una obra puede recordarle un argumento similar de una obra anterior, o parecer contradecirlo. En uno y otro caso, es posible que el historiador llegue a suponer, equivocadamente, que la intención del segundo autor era referirse al primero, con lo cual hablará de manera engañosa de la "influencia" de la obra anterior.

Esto no implica sugerir que el concepto de influencia carece de fuerza explicativa. El peligro reside, sin embargo, en el hecho de que es muy fácil usar el concepto de una manera aparentemente explicativa sin considerar en modo alguno si se han cumplido las condiciones suficientes, o al menos necesarias, para su aplicación apropiada. El resultado frecuente es un relato que se lee como los primeros capítulos del Libro Primero de las Crónicas, aunque sin la justificación genética. Consideremos, por ejemplo, la presunta genealogía de las concepciones políticas de Edmund Burke. Su objetivo en los *Thoughts on the Causes of the Present Discontents* era "contrarrestar la influencia de Bolingbroke".[100] De este mismo se dice que estaba bajo la influencia de Locke.[101] A su vez, se afirma que éste –a pesar de las apariencias– sufrió una gran influencia de Hobbes, a quien debe haber pretendido referirse "realmente" en el *Segundo tratado*,[102] o bien que

[100] Harvey C. Mansfield, Jr., *Statemanship and Party Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 86; *cf.* también pp. 41, 66, 80. Para la afirmación correspondiente de que Bolingbroke "anticipa" a Burke, véase Jeffrey P. Hart, *Viscount Bolingbroke, Tory Humanist*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, pp. 95, 149 y siguientes.

[101] Mansfield, *Statemanship...*, pp. 49 y ss. Los manuales sobre el pensamiento del siglo XVIII consideran indispensable "la tradición de Locke" como una forma de explicar algunos de los rasgos más recurrentes del período. Véase, por ejemplo, Harold J. Laski, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 47-53, 131.

[102] En relación con este supuesto, véanse en particular Strauss, *Natural Right and...*, y Cox, *Locke on War and Peace*.

en esta obra se preocupó por contrarrestar esa influencia.[103] Por su parte, se dice que Hobbes recibió la influencia de Maquiavelo,[104] de quien se sostiene, en realidad, que influyó en todo el mundo.[105]

La mayoría de estas explicaciones son puramente mitológicas, como puede demostrarse con facilidad si se considera simplemente cuáles tendrían que ser las condiciones necesarias para contribuir a explicar la aparición en cualquier autor B de cualquier doctrina dada, invocando la "influencia" de algún autor anterior A.[106] Ese conjunto de condiciones tendría que incluir, al menos, los siguientes elementos: i) que B sea conocido por haber estudiado las doctrinas de A; ii) que B no pueda haber encontrado la doctrina pertinente en ningún otro autor al margen de A; iii) que B no haya podido arribar a las doctrinas pertinentes de manera independiente. Consideremos ahora el ejemplo antes mencionado en términos de este modelo. Es

[103] Ésta es la teoría de circulación general. Aun Wolin, *Politics and Vision*, insiste en que "un lector cuidadoso no puede dejar de ver" que Locke refutaba a Hobbes (p. 26). El supuesto aparece en la mayoría de los manuales sobre los inicios del pensamiento político moderno. Véase por ejemplo Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londres/Nueva York, Harper and Row, 1962, p. 120.

[104] Véase por ejemplo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, quien afirma que Hobbes "aceptó" (¿dónde?) "la crítica de la filosofía política tradicional hecha por Maquiavelo", p. 48.

[105] Además de Raab, *The English Face of Machiavelli*, véanse los estudios de Albert Cherel, *La pensée de Machiavel en France*, París, L'Artisan du livre, 1935, y Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli*, trad. G. Savini, Londres, Farrar, Straus & Giroux, 1968 [traducción en español: *Maquiavelo*, Barcelona, Pomaire, 1968], en especial el capítulo 6.

[106] Para un análisis completo acerca del concepto de "influencia" véase Quentin Skinner, "The limits of Historical Explanation", en *Philosophy*, 41, 1966, pp. 199-215. Para la afirmación de que mi argumento aquí es excesivamente escéptico, e incluso inválido, véase Francis Oakley, *Politics and Eternity: Studies in the HIstory of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden, 1999, pp. 138-187. Pero no niego que el concepto es susceptible de ser usado fructíferamente. (Yo mismo lo utilizo a menudo.) Sólo afirmo que debemos estar seguros de que nuestras invocaciones a su uso hagan algo para pasar los test que he propuesto.

posible que la presunta influencia de Maquiavelo en Hobbes y de Hobbes en Locke ni siquiera logre cumplir la primera condición. Por cierto, Hobbes nunca analiza explícitamente a Maquiavelo y Locke nunca analiza explícitamente a Hobbes. Puede demostrarse que la supuesta influencia de Hobbes en Locke y de Bolingbroke en Burke no cumple la segunda condición. Burke bien podría haber encontrado todas las doctrinas de Bolingbroke que presuntamente influyeron en él en toda una serie de panfletos, en contra del gobierno de Walpole, de principios del siglo XVIII.[107] De manera similar, Locke podría haber hallado todas las doctrinas que se dicen características de Hobbes en toda una gama de escritos políticos *de facto* de la década de 1650 que, en efecto, es sabido al menos que él leyó, mientras que no hay certeza en absoluto de que haya leído las obras de Hobbes.[108] Por último, resulta claro que ninguno de los ejemplos citados puede cumplir la tercera condición. (Podría decirse, incluso, que no es claro cómo esta tercera condición podría ser alcanzada alguna vez.)

La otra forma prevaleciente de localismo consiste en que el observador puede hacer inconscientemente mal uso de su perspectiva privilegiada al describir el *sentido* de una obra determinada. Vale decir: siempre existe el peligro de que el historiador conceptualice un argumento de manera tal que sus elementos extraños se disuelvan en una familiaridad aparente pero engañosa. Dos ejemplos muy obvios deben servirnos para ilustrar este aspecto. Consideremos el caso de un histo-

[107] Para la gran cantidad y el tenor general de estos panfletos, véase por ejemplo Archibald S. Foord, *His Majesty's Opposition, 1714-1830*, Oxford, Oxford University Press, 1964, esp. pp. 57-109, 113-159.

[108] Para el grupo de los autores políticos *de facto* y su relación con Hobbes, véase mi artículo, "The ideological context of Hobbes's political thought", en *Historical Journal*, 9, 1966, pp. 286-317 (véase *Visions of Politics. Vol. III, Hobbes and Civil Science*, caps. 9 y 10). Para las lecturas de Locke, véase Peter Laslett, "Introduction", en John Harrison y Peter Laslett (comps.), *The Library of John Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1965, Oxford Bibliographical Society Publications, 13.

riador que decide (tal vez muy justificadamente) que un rasgo fundamental del pensamiento político radical durante la Revolución Inglesa fue el interés en la ampliación del derecho al voto. Es posible que se incline entonces a conceptualizar esta demanda típicamente "igualadora"* en términos de un argumento en favor de la democracia. El peligro aparece, sin embargo, cuando el concepto de "filosofía de la democracia liberal"[109] se usa luego como paradigma para la descripción y comprensión del movimiento *leveller*. En primer lugar, el paradigma hace innecesariamente difícil explicar algunos de los rasgos más característicos de la ideología *leveller*. Puesto que si estamos programados para pensar en términos del "secularismo republicano" del movimiento, no es sorprendente que sus tormentos con respecto a la monarquía y sus apelaciones al sentimiento religioso comiencen a parecer un tanto desconcertantes.[110] Y segundo, el paradigma de "democracia" tenderá a encauzar la investigación histórica en direcciones bastante inapropiadas. Hay que encontrar en el pensamiento *leveller* algún concepto anacrónico sobre "el Estado del bienestar", así como la creencia en el "sufragio de todos los adultos", que en realidad nunca sostuvieron.[111]

Consideremos, de manera similar, el caso de un historiador que decida (también él muy justificadamente) que los argumentos del *Segundo tratado* de Locke sobre el derecho a oponer resistencia a los gobiernos tiránicos se relacionan con sus argumentos acerca del lugar

* "*Leveller*" en el original, en alusión a los *Levellers*, igualadores, grupo político con actuación en la Revolución Inglesa, que abogaba por la extensión del sufragio, una constitución escrita y la tolerancia religiosa [N. de la T.].

[109] Éste es el paradigma que aplica aun el mejor estudio académico reciente. Véase H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, ed. Christopher Hill, Londres, Cresset, 1961, p. 118.

[110] *Ibid.*, pp. 118, 457.

[111] *Ibid.*, p. 233. *Cf.* con A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, Londres, J. M. Dent and Son, 1938, p. 83.

del consentimiento en cualquier comunidad política decente. Tal vez se incline entonces a usar la noción de "gobierno por consentimiento" como paradigma para la descripción del argumento de Locke.[112] Surge, a la sazón, el mismo peligro. Cuando nosotros hablamos de gobierno por consentimiento, por lo común pensamos en una teoría interesada en las condiciones que deben reunirse para que los arreglos legales de la asociación civil se consideren legítimos. Por ello, es natural volver con esta conceptualización en mente al texto de Locke y encontrar en él, como corresponde, alguna teoría semejante un tanto chapuceramente expuesta. Sin embargo, cuando Locke hablaba de gobierno por consentimiento no parece que haya sido en absoluto eso lo que *él* tenía en mente. Hoy resulta claro que su interés por el concepto del consentimiento surge exclusivamente en relación con el *origen* de las sociedades legítimas.[113] Difícilmente sea esto lo que consideraríamos un argumento en favor del consentimiento. Pero parece haber sido ése el argumento de Locke, y el único resultado de omitir comenzar por este punto es describir erróneamente su teoría y, por lo tanto, acusar a Locke de haber chapuceado una exposición que, en realidad, no trataba de escribir.

Así, la dificultad que me preocupa es que, si bien ineludible, también es peligroso que el historiador de las ideas aborde su material con paradigmas preconcebidos. Por otra parte, a esta altura resultará evidente que el punto en que surge ese peligro es el momento en que el historiador empieza, en sustancia, a ignorar ciertos criterios generales, tanto lógicos como empíricos, que deben aplicarse necesariamente a toda la empresa de elaboración y comprensión de enunciados. Una consideración de la naturaleza de estas cuestiones me permitirá sintetizar las lecciones metodológicas en las que tanto he procurado insistir.

[112] Como, por ejemplo, lo hace Gough en *John Locke's Political...*, pp. 47-72.

[113] Para esta afirmación, véase John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge, 1980, pp. 29-52.

La consideración lógica pertinente es que en definitiva no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podía verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que había pretendido o hecho. Esta autoridad especial de un agente sobre sus intenciones no excluye, por supuesto, la posibilidad de que un observador esté en condiciones de dar una explicación más completa o convincente que la suya propia sobre su comportamiento. (El psicoanálisis se funda en esta posibilidad.) Pero sí excluye la posibilidad de que una explicación aceptable del comportamiento de un agente pueda sobrevivir alguna vez a la demostración de que depende en sí misma del uso de criterios de descripción y clasificación a los que el propio agente no tenía acceso. Puesto que si un enunciado determinado u otra acción han sido realizados por un agente a voluntad y tienen un significado para él, se deduce que cualquier explicación plausible de lo que pretendía tiene que estar necesariamente contenida en, y hacer uso de, la gama de descripciones que el agente mismo podría haber aplicado, al menos en principio, para describir y clasificar lo que hacía. De lo contrario, la explicación resultante, por precisa que sea, no puede ser una explicación de su enunciado o acción.[114]

Debe ser notorio que es precisamente esta consideración la que se ignora con tanta facilidad cada vez que un autor clásico es criticado por un historiador de las ideas por omitir enunciar sus doctrinas de una manera coherente o no lograr exponer una doctrina sobre una de las cuestiones presuntamente perennes. Pues decir que un agente omitió hacer algo no puede ser una evaluación correcta de su acción, a menos que ante todo resulte claro que sí tuvo, e incluso que pudo

[114] Stuart Hampshire, *Thought and Action*, Londres, Chatto and Windus, 1959, especialmente pp. 135-136, 153-155, 213-216. Algunas cuestiones afines se desarrollan en Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964, esp. pp. 54-71.

haber tenido, la intención de tratar de llevar a cabo esa acción en particular. Aplicar esta prueba es simplemente reconocer que muchas de las cuestiones que he considerado (como la de si Marsilio de Padua enunció una doctrina de la separación de poderes, etc.) son, estrictamente hablando, vacías por falta de referencia, puesto que no hay manera de reformularlas en términos que pudieran haber tenido sentido para el propio agente. La misma prueba demuestra igualmente que carecen de sentido todas las afirmaciones sobre "anticipaciones", observaciones como la que sostiene que "podemos considerar la teoría de Locke" sobre los signos "como una anticipación de la metafísica de Berkeley".[115] En efecto, no hay razón para considerar de ese modo su teoría si el objetivo es decir siquiera algo sobre Locke. (Es muy poco probable que su *intención* haya sido anticipar la metafísica de Berkeley.) Podemos contar esos relatos, si queremos, pero la escritura de la historia (no obstante una actitud en boga entre los filósofos) no puede consistir simplemente en relatos: un rasgo adicional de los relatos históricos es que se supone que persiguen la verdad.[116]

Vale la pena destacar una última consideración sobre la actividad misma del pensamiento: debemos reconocer el hecho de que pensar implica embarcarse en una "actividad laboriosa", y no simplemente la manipulación de un calidoscopio de imágenes mentales.[117] El intento de considerar con cuidado los problemas, como una cuestión de introspección y observación comunes, no parece adoptar la forma de una actividad pautada y ni siquiera uniformemente deliberada, y tampoco es reductible a ella. Más bien, entablamos una lucha a menudo

[115] Armstrong, "John Locke's 'Doctrine of Signs'...", p. 382.

[116] En Maurice Mandelbaum, "A note on history as narrative", en *History and Theory*, 6, 1967, pp. 413-419, se encontrará una elaboración de este aspecto y de sus implicaciones para la sugerencia de que la historia debe definirse en esencia como narrativa.

[117] John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context...*, pp. 13-28, incluye una explicación completa sobre este asunto.

intolerable con las palabras y sus significados, que característicamente desbordamos los límites de nuestra inteligencia y quedamos confundidos y que los intentos de sintetizar nuestros puntos de vista pueden revelar, en consecuencia, al menos tanto desorden conceptual como coherencia doctrinal. Pero es precisamente esta consideración la que se ignora cada vez que un intérprete insiste en recoger el pensamiento lamentablemente "disperso" de algún autor clásico y presentarlo de manera sistemática, o en descubrir cierto nivel de coherencia en el cual desaparecen los esfuerzos y confusiones que ordinariamente señalan la actividad del pensamiento.

V

A esta altura tal vez parezca que el argumento que he presentado está expuesto a una objeción obvia. He ilustrado los peligros que se originan si uno se aproxima a los textos clásicos de la historia de las ideas considerándolos como objetos de indagación autosuficientes, y se concentra en lo que cada autor *dice* sobre cada doctrina canónica en particular, tratando, de este modo, de recuperar el significado y la relevancia de sus obras. Se podría replicar, no obstante, que si se cuenta con la precaución y los conocimientos académicos suficientes, sin duda, tales peligros pueden evitarse. Pero, si pueden evitarse, ¿qué queda de mi demanda inicial acerca de que existe algo inherentemente engañoso en este enfoque?

A modo de respuesta, quisiera proponer una tesis complementaria de la que acabo de sostener, pero mucho más fuerte que ella. La metodología que he estado discutiendo no nos permite, en principio, arribar a una comprensión adecuada de los textos que estudiamos en la historia del pensamiento. La razón principal es que, si deseamos entender algún texto de ese tipo, debemos ser capaces de dar una explicación no sólo del significado de lo que se dice, sino también de lo que el autor en cuestión quiso decir al decir lo que dijo. Un estudio

que se concentra exclusivamente en lo que un autor *dijo* sobre alguna doctrina determinada, no sólo será inadecuado, sino, en algunos casos, positivamente engañoso como vía para comprender lo que el escritor en cuestión intentó o quiso decir.

En primer lugar, consideremos la dificultad obvia de que los significados de los términos que usamos para expresar nuestros conceptos a veces cambian con el paso del tiempo, de modo que el relato de lo que un autor dice de un determinado concepto puede resultar, potencialmente, en un camino engañoso para conocer el significado de su texto. Tomemos, por ejemplo, la recepción de la doctrina del inmaterialismo del obispo Berkeley por parte de sus críticos contemporáneos. Tanto Andrew Baxter como Thomas Reid destacaron el "egoísmo" de la perspectiva de Berkeley, y éste apareció en la *Encyclopédie* bajo ese encabezado.[118] Tiene alguna consecuencia, entonces, saber que si sus contemporáneos hubieran pretendido acusarlo de lo que nosotros llamaríamos egoísmo, es mucho más probable que se hubiesen referido a algo así como su "hobbismo". Cuando hablaban de su egoísmo, aludían a algo mucho más semejante a lo que hoy denominaríamos solipsismo.[119]

Otra razón, aún más importante, para afirmar que lo que un autor dice acerca de una determinada doctrina se puede convertir en un camino engañoso para llegar a lo que él pretendió significar es que los escritores a menudo emplean, deliberadamente, un espectro de lo que podrían denominarse estrategias retóricas oblicuas. Entre ellas, la más obvia es la ironía, cuyo uso tiene el efecto de separar lo que se ha dicho de aquello que se pretende decir. Examino algunos de los proble-

[118] Andrew Baxter, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, 3ª ed., 2 vols., Londres, A. Millar, 1745, vol. II, p. 280. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. A. D. Woozley, Londres, MacMillan, 1941, p. 120.

[119] Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1965, pp. 1-25, 59-81.

mas que surgen a través de esta estrategia en el capítulo 6, pero puedo introducir aquí su punto esencial. Tomemos, por ejemplo, el caso de la doctrina de la tolerancia religiosa, tal como se presentó a los intelectuales ingleses en la época de la Ley de Tolerancia de 1689. Existen buenas razones para afirmar que las diversas contribuciones a la discusión reflejan una perspectiva común. Sin embargo, sólo como resultado de la más sofisticada de las investigaciones históricas podríamos llegar a reconocer que, digamos, el *Experimento* propuesto por Daniel Defoe para tratar a los disidentes, la *Carta* de Benjamin Hoadly al Papa sobre los poderes de la Iglesia y la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke reflejan la intención común de transmitir un mensaje similar acerca del valor de tolerar la disidencia religiosa. El mero estudio de lo que cada autor *dijo* sobre ella garantizaría prácticamente una terminante incomprensión en el caso de Defoe, y por lo menos una considerable confusión con respecto a Hoadly. Sólo Locke parece decir algo que se asemeja a lo que parece querer decir, y aun en este caso podríamos desear (recordando a Swift) encontrar algún medio de estar seguros de que no tenía ninguna intención irónica. En síntesis, resulta difícil ver de qué manera la lectura del texto "una y otra vez", como se nos exhorta a hacer,[120] nos llevaría, en esos casos, a pasar de lo que se dijo a la comprensión de lo que se pretendió decir.

Un problema ulterior y más inabordable de las estrategias oblicuas puede surgir fácilmente. Puede haber alguna razón para dudar de si, como dijo un experto, es "históricamente más creíble" decir que un autor "creía en lo que escribía" que sugerir que lo que decía tenía una intención insincera. Consideremos, por ejemplo, el modo en que se plantea este problemas en la interpretación de filósofos como Thomas Hobbes o Pierre Bayle. Cuando Hobbes discute las leyes de la naturaleza, la doctrina que enuncia incluye la afirmación de que éstas son las leyes de Dios y que los hombres están obligados a obedecerlas. Tra-

[120] Plamenatz, *Man and Society*, Introducción, vol. I, p. x.

dicionalmente se desestimaron estos sentimientos manifiestos como obra de un escéptico que, de manera solapada, sometía un vocabulario familiar a un uso heterodoxo. Sin embargo, gran parte de los comentaristas revisionistas ha tratado de insistir (la forma de las palabras es muy reveladora) en que, después de todo, Hobbes debe haber "querido decir con toda seriedad lo que dice tan a menudo, a saber, que la 'Ley Natural' es el mandamiento de Dios y que, por serlo, debe ser obedecida".[121] De tal modo, el escepticismo de Hobbes se trata como un disfraz: cuando lo despojamos de él, nuestro autor surge como el exponente de una deontología cristiana. Ocurre algo similar con Bayle, cuyo *Diccionario* contiene la mayoría de las doctrinas apropiadas para una teología calvinista del tipo más riguroso e inflexible. También en este caso se ha solido desestimar este mensaje manifiesto insistiendo en que Bayle no pudo haber sido, de ninguna manera, sincero. Una vez más, sin embargo, muchos exégetas revisionistas procuraron argumentar que, lejos de ser el prototipo de los *philosophes* burlones, Bayle debe ser visto como un pensador auténticamente religioso, un hombre de fe, por lo que sus pronunciamientos deben considerarse literalmente para ser comprendidos.[122]

Mi interés aquí no es examinar directamente cuál de estas interpretaciones propone la mejor descripción de los textos de Hobbes o

[121] A. E. Taylor, "The ethical doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, 13, 1938, p. 418. Una posición similar es adoptada por Warrender, *The Political Philosophy*.... Mientras Hood propone una postura más extrema en *The Divine Politics*... Para una versión más incisiva del argumento, véase, A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, 1992, pp. 71-135.

[122] Véase P. Dibon, "Redécouverte de Bayle", en P. Dibon (comp.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam: études et documents*, Amsterdam, Publications de l'Institut Français d'Amsterdam, 1959, 3, p. xv. Cf. con Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964. Véase en especial el capítulo 12 sobre "El problema del mal", que analiza los artículos de Bayle sobre David y el maniqueísmo, pp. 346-386.

Bayle. Sólo me interesa señalar la inadecuación de la metodología mediante la cual estas nuevas interpretaciones se han orientado. Se insistió en que "un estudio detenido de los textos", una concentración en los textos "por sí mismos", serían suficientes, en cada caso, para defender la postura revisionista.[123] No parece haberse reconocido, sin embargo, que la aceptación de estas interpretaciones entraña la aceptación de algunos supuestos muy peculiares sobre Hobbes, Bayle y la época en que ambos vivieron. En primer lugar, tanto uno como el otro fueron aceptados por los *philosophes* como sus grandes predecesores en el escepticismo, y además, fueron entendidos de la misma manera por sus opositores, así como por sus simpatizantes contemporáneos. Ninguno de ellos dudó nunca de que ambos habían tenido la intención de referirse destructivamente a las ortodoxias teológicas prevalecientes. Es posible, desde luego, aunque muy difícil, desestimar esta objeción e insistir en que todos los opositores contemporáneos de Hobbes y Bayle estaban igualmente errados –y exactamente de la misma manera– en cuanto a la naturaleza de sus intenciones subyacentes en los textos. Pero aceptar esta hipótesis improbable significa meramente plantear nuevas dificultades sobre las actitudes propias de Hobbes y de Bayle. Ambos tenían motivos específicos para reconocer que la heterodoxia religiosa era un compromiso muy peligroso. Hobbes vivió durante un tiempo aterrorizado (de acuerdo con John Aubrey), porque temía que los obispos presentaran "una moción para hacer que el viejo buen caballero fuera quemado por hereje".[124] A Bayle lo privaron de su cátedra en Sedán por ser anticatólico, y más tarde corrió la misma suerte en Rotterdam por no serlo lo suficiente. Si de todos modos es cierto, entonces, que ambos escritores pretendieron que sus obras propagaran el sentimiento religioso ortodoxo, resulta imposible

[123] Hood, *The Divine Politics of*..., p. vii; Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, p. x.

[124] John Aubrey, *Brief Lives*, 2 vols., ed. Andrew Clark, Oxford, Clarendon Press, 1898, vol. 1, p. 339.

entender por qué ninguno de ellos eliminó de las ediciones ulteriores de aquéllas –como podrían haberlo hecho, y como incluso se le solicitó a Bayle que lo hiciera– las partes que, al parecer, se interpretaban tan absolutamente mal, y por qué no dedicaron tiempo alguno a intentar corregir las aparentes concepciones erróneas que surgieron sobre las intenciones implícitas de sus obras.[125]

En suma, los textos de Hobbes y Bayle plantean cuestiones que nunca resolveremos leyendo los textos "una y otra vez" hasta que creamos que los hemos comprendido. Si ahora decidimos –como resultado de reflexionar en esas implicaciones sobre las que he enfatizado– que es dudoso que los textos transmitan efectivamente lo que se dice que pretendían referir, esto será porque la información es exterior a ellos. Pero, si por el contrario, queremos seguir adelante e insistir en que quieren decir lo que dicen, nos vemos ante el problema de tratar de explicar las singulares implicaciones de este punto de vista. Lo cierto es que, cualquiera sea la opinión que abracemos, no la podremos defender simplemente refiriéndonos al aparente significado de los textos.

No obstante, más importante aún que cualquiera de estas consideraciones es el hecho de que, en el caso de *cualquier* enunciado serio, el estudio de lo que dice alguien no puede nunca constituir una orientación suficiente para comprender lo que pretendió decir. Para comprender cualquier enunciado serio necesitamos aprehender no meramente el significado de lo que se ha dicho, sino, al mismo tiempo, la fuerza pretendida con la cual se ha pronunciado ese enunciado. Esto es, necesitamos aprehender no sólo lo que la gente dice sino también lo que *hace* al decirlo. Estudiar lo que los pensadores de épocas anteriores han *dicho* acerca de temas canónicos en la historia de las ideas signifi-

[125] Para estos detalles sobre Hobbes, véase S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, y para Bayle, véase Howard Robinson, *Bayle the Sceptic*, Nueva York, Columbia University Press, 1931.

ca, en síntesis, realizar únicamente el primero de los dos trabajos hermenéuticos, cada uno de los cuales es indispensable para lograr el objetivo de alcanzar una comprensión histórica de lo que ellos escribieron. Así como debemos aprehender el significado de lo que dijeron, al mismo tiempo debemos comprender lo que pretendieron al decirlo.

Esta afirmación se basa en los argumentos de Wittgenstein sobre la implicancia de recuperar el significado, y en los desarrollos de los argumentos de Wittgenstein sobre el significado y su uso llevados a cabo por J. L. Austin. En los capítulos 5 y 6 proporciono una explicación más acabada de estas teorías y de su pertinencia para la tarea de la interpretación textual. Aquí me contentaré con ilustrar la diferencia que marca para el estudio de textos individuales y de las "ideas unitarias" si nuestra meta es comprenderlos, el hecho de tomar seriamente la posibilidad de preguntarse qué *hacen* los autores además de lo que dicen.

Mi insatisfacción con esta metodología –para expresarlo en los útiles términos de R. G. Collingwood– se origina en el hecho de que nos deja sin una noción de cuál era la cuestión específica que pudo haber pretendido Descartes cuando propuso su doctrina de la certeza como una solución.[126] En consecuencia, nos deja sin una comprensión de qué pudo haber estado haciendo al presentar su doctrina en la forma precisa que él eligió para presentarla. En este sentido, creo que ha constituido un gran adelanto en los recientes estudios académicos sobre Descartes el hecho de que algunos especialistas –como Richard Popkin y E. M. Curley entre otros– hayan comenzado a preguntarse, precisamente, estas cuestiones sobre las *Meditaciones*.[127] A

[126] Collingwood, *An Autobiography*, pp. 34-35.

[127] Véase Richard H. Popkin, "The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge", en Norman S. Care y Robert H. Grimm (comps.), *Perception and Personal Identity*, Cleveland, Ohio, 1969, pp. 3-24, y *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, California, 1979. También E. M. Curley, *Descartes Against the Skeptics*, Oxford, 1978.

modo de respuesta, ellos sugirieron que parte de lo que Descartes estaba haciendo era responder a una forma nueva y más corrosiva de escepticismo surgido de la recuperación y propagación de los antiguos textos pirronianos a fines del siglo XVI. En efecto, ellos nos proveyeron no sólo una nueva forma de caracterizar a las *Meditaciones*, sino, a la vez, una clave de interpretación de muchos de sus detallados efectos. Nos posibilitaron pensar en forma diferente por qué el texto está organizado en un cierto modo, por qué se despliega cierto vocabulario, por qué ciertos argumentos en particular se destacan y enfatizan, por qué, en general, el texto posee su identidad y su forma distintiva.

Un conjunto similar de consideraciones se aplica al método de Lovejoy de concentrarse en la "idea" misma como una "unidad",[128] y por lo tanto de "rastrear un tema grandioso pero elusivo", ya sea a través de un período o incluso "a lo largo de muchos siglos".[129] Consideremos, por ejemplo, el intento de escribir la historia de la idea de *nobilitas* en la modernidad temprana europea. El historiador podría empezar, de manera muy adecuada, por señalar que el significado del término está dado por el hecho de que se utilizó para referirse a una cualidad moral particularmente estimada. O bien podría indicar, con igual propiedad, que el mismo término se usó también para aludir a la pertenencia a una clase social determinada. En la práctica podría no quedar claro cuál es el significado que debemos entender en un caso dado. Cuando Francis Bacon señalaba, por ejemplo, que la nobleza agrega majestad a un monarca pero disminuye el poder, podríamos pensar (si recordamos su admiración por Maquiavelo) en el primer significado, con la misma facilidad que (si recordamos su posición ofi-

[128] Lovejoy, *The Great Chain of Being*, esp. pp. 15-17, expone la noción de "ideas unitarias" como objetos de estudio.

[129] Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1964, p. vii.

cial) en el segundo. Un problema adicional surge del hecho de que esta ambigüedad parece haber sido usada en ocasiones por los moralistas de una manera estudiada. A veces el objetivo consiste en insistir en que uno podría tener cualidades nobles aunque careciera de un noble nacimiento. La posibilidad de que los hombres pudieran legítimamente ser llamados nobles "más por el recuerdo de su virtud que por discrepancia de estados" es una paradoja frecuente en el pensamiento moral del Renacimiento.[130] Pero en otras oportunidades el objetivo es, antes bien, insistir en que si bien la nobleza es una cuestión de logro, resulta estar invariablemente conectada con la nobleza de nacimiento. Comprensiblemente, esta posibilidad fue señalada de manera aún más corriente.[131] Por lo demás, el moralista siempre tuvo la posibilidad de apelar a la ambigüedad básica en contra del concepto mismo de *nobilitas*, a fin de contrastar la nobleza de nacimiento con la bajeza concomitante de comportamiento. Cuando en la *Utopía* Tomás Moro describe el comportamiento de la aristocracia militar como apropiadamente noble, pretende hacer que todo el concepto de *nobleza* caiga en el descrédito.[132]

El ejemplo, naturalmente, está simplificado en exceso, pero todavía basta, en mi opinión, para destacar las dos críticas esenciales del proyecto de escribir historias de las "ideas-unidad". Primero, resulta claro que si deseamos entender una idea dada, aun dentro de una cultura y una época determinadas, no podemos concentrarnos simplemente, a la manera de Lovejoy, en el estudio de las formas de las palabras implicadas. Puesto que las palabras que denotan la idea pue-

[130] Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, ed. S. E. Lehmberg, Londres, J. M. Dent and Sons, 1962, p. 104.

[131] Véase por ejemplo, Humphrey, Lawrence, *The Nobles, or Of Nobility*, Londres, 1563, K, 4r y 5v.

[132] J. H. Hexter incluye una sutil exploración de esta posibilidad en "The loom of language and the fabric of imperatives: the case of *Il Principe* and *Utopia*", en *American Historical Review*, 69, 1964, pp. 945-968.

den usarse, como lo indica el ejemplo, con intenciones diversas y del todo incompatibles. Ni siquiera podemos esperar que una percepción del contexto de enunciación resuelva necesariamente este problema, dado que el contexto mismo puede ser ambiguo. Antes bien, debemos estudiar en su totalidad las diversas situaciones, que pueden cambiar de maneras complejas, en las que la forma dada de las palabras puede usarse lógicamente: todas las funciones que las palabras pueden cumplir, todas las variadas cosas que pueden hacerse con ellas. El gran error de Lovejoy no consiste meramente en considerar el "significado esencial" de la "idea" como algo que necesariamente debe "seguir siendo el mismo", sino incluso en pensar en la necesidad de cualquier significado "esencial" (al que cada uno de los autores "contribuye").[133]

Otro problema es que, al escribir este tipo de historias, nuestros relatos, casi instantáneamente, pierden contacto con los agentes que hacen los enunciados. Cuando éstos aparecen, generalmente es sólo porque las ideas relevantes –el contrato social, la idea de utopía, la gran cadena del ser, y así sucesivamente– se presentan en sus obras, de manera que es posible decir que ellos contribuyeron a su desarrollo. Lo que no podemos aprender de ninguna de esas historias es, en primer lugar, qué papel, trivial o importante, puede haber desempeñado la idea en cuestión en el pensamiento de cualquier pensador en particular que la haya mencionado. Tampoco podemos saber qué lugar, central o periférico, pudo haber ocupado en la atmósfera intelectual de cualquier período dado en que haya aparecido. Tal vez nos enteremos de que la expresión fue usada en diferentes momentos para responder a una diversidad de problemas. Pero lo que aún no podemos saber (para recurrir a la importante observación de Collingwood) es a *qué* preguntas se entendía que

[133] Para esta exposición explícita del supuesto, véase F. W. Bateson, "The Function of Criticism at the Present Time", en *Essays in Criticism*, 3, 1953, pp. 1-27.

debía responder el uso de la expresión y, por lo tanto, qué razones había para seguir empleándola.

La crítica que debe plantearse a esas historias no consiste meramente en que éstas parecen expuestas a perpetuidad a perder de vista su punto. Hay que señalar, antes bien, que tan pronto como vemos que no *hay* una idea definida a la cual hayan contribuido diversos autores, sino únicamente una variedad de enunciados hechos con palabras por una serie de agentes diferentes con una diversidad de intenciones, lo que también advertimos es que no *hay* ninguna historia de la idea que deba escribirse, sino tan sólo una historia de sus distintos usos y de las diversas intenciones al usarla. Por otra parte, difícilmente pueda esperarse que una historia semejante retenga siquiera la forma de la historia de "una idea". Pues la persistencia de esas expresiones particulares no nos dice nada confiable sobre la persistencia de las cuestiones para dar respuesta a las cuales pueden haberse usado, o de las intenciones en general de los distintos autores que tal vez se hayan valido de ellas.

Para sintetizar: una vez que observamos que existe siempre una pregunta a ser respondida acerca de lo que el autor *hace* al decir lo que dice, me parece que ya no tendremos que organizar nuestros relatos alrededor del trazado de "una idea" ni concentrarnos en lo que cada uno de los escritores dice acerca de "cuestiones perennes". Afirmar esto no significa negar que puede haber largas continuidades en la ética y en la filosofía social y política occidental, y que éstas se han reflejado en el empleo duradero de un número de conceptos clave y de modos de argumentación.[134] Significa, solamente, afirmar que existen buenas razones para no seguir organizando nuestras historias alrededor del estudio de tales continuidades, de modo que finalicemos

[134] En este punto, véase Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1966, pp. 1-2 [traducción al español: *Historia de la ética*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 1982].

con ese tipo de estudios en los cuales se presentan y comparan, por ejemplo, las perspectivas de Platón, san Agustín, Hobbes y Marx sobre "la naturaleza del Estado justo".[135]

Una de las razones por las que soy escéptico con respecto a este tipo de historias, como he procurado subrayar en la primera parte de mi argumentación, no es meramente que cada pensador –para tomar el ejemplo que acabo de dar– parezca responder a la pregunta sobre la justicia en su propia manera. Es también que los términos empleados para plantear la pregunta –en el caso de los términos "Estado", "justicia" y "naturaleza"– aparecen en sus diferentes teorías, si no del todo, al menos de modos tan divergentes que parece una confusión obvia suponer que algún concepto estable puede ser seleccionado. En suma, el error radica en suponer que existe algún conjunto de cuestiones a las cuales los diferentes pensadores pueden abordar.

Una razón más profunda para ser escéptico es la que he procurado ilustrar en la sección presente de mi argumentación. La metodología que estoy criticando incluye la abstracción de argumentos particulares del contexto de su ocurrencia con el fin de recolocarlos como "contribuciones" a los supuestos debates perennes. Pero este enfoque nos impide preguntarnos qué pudo haber *hecho* un determinado autor al presentar su "contribución" individual, y por lo tanto, nos priva de una de las dimensiones del significado que precisamos investigar si queremos comprender al autor en cuestión. Por ello, a pesar de las largas continuidades que indudablemente marcaron nuestros patrones de pensamiento heredados, yo sigo siendo escéptico con respecto al valor de escribir historias de los conceptos o de "ideas-unidad". Las únicas historias de las ideas que pueden escribirse son aquellas de sus usos en la argumentación.

[135] Véase Andrew Lockyer, "'Traditions' as Context in the History of Political Theory", en *Political Studies*, 27, 1979, pp. 201-217, y cf. con Collingwood, *An Autobiography*, pp. 61-63.

VI

Si hasta aquí mi argumento tiene sentido, puede decirse que se extraen de él dos posibles conclusiones. La primera se refiere al método apropiado que debe adoptarse en el estudio de la historia de las ideas. La comprensión de los textos, sugiero, presupone captar no sólo cuál fue su significado pretendido sino también el modo de recepción buscado de ese significado. Entender un texto implica, al menos, entender tanto la intención a ser entendida como la intención de que esta intención sea entendida, por lo cual el texto se concibe como un acto de comunicación. La pregunta que, de acuerdo con esto, debemos confrontar al estudiar este tipo de textos, es qué habrán querido comunicar los autores al emitir sus enunciados, al escribir en la época en que escribieron para las audiencias específicas que tenían en mente. Por consiguiente, me parece que el modo de proceder más iluminador debe ser el de comenzar intentando delinear el espectro total de comunicaciones que podrían haberse realizado convencionalmente en la ocasión determinada al emitir el enunciado dado. Luego de esto, el paso siguiente debe consistir en trazar las relaciones entre el enunciado dado y su contexto lingüístico más amplio, como un medio de decodificar las intenciones de un determinado autor.[136]

[136] Para discusiones críticas sobre esta sugerencia acerca de la primacía del contexto, especialmente del contexto lingüístico, véase Stephen Turner, "'Contextualism' and the Interpretation of the Classical Sociological Texts", en *Knowledge and Society*, 4, 1983, pp. 273-291; David Boucher, *Texts in Contexts: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Dordrecht, 1985; J. A. W. Gunn, "After Sabine, After Lovejoy: The Languages of Political Thought", en *Journal of History and Politics*, 6, 1988-1989, pp. 1-45; Michael P. Zuckert, "Appropriation and Understanding in the History of Political Philosophy: On Quentin Skinner's Method", en *Interpretation*, 13, 1985, pp. 403-424; J. F. Spitz, "Comment lire les textes politiques du passé? Le programme méthodologique de Quentin Skinner", en *Droits*, 10, 1989, pp. 133-145; Thomas Clay Arnold, *Thoughts and Deeds: Language and the Practice of*

Cuando el foco apropiado de estudio se considera de este modo como esencialmente lingüístico, y, en consecuencia, se considera a la metodología apropiada como una que tiene en cuenta la recuperación de las intenciones, el estudio de todos los hechos que componen el contexto social de un texto determinado encuentra, entonces, su lugar como parte de esta empresa lingüística. El contexto social aparece como el marco último que ayuda a decidir qué significados convencionalmente reconocibles serían posibles, en principio, para alguien que ha intentado comunicarse. Como he intentado demostrar en los casos de Hobbes y de Bayle, el contexto mismo se puede usar así como una especie de corte de apelación para evaluar la plausibilidad relativa de adscripciones incompatibles de intencionalidad. Por supuesto, no sugiero que esta conclusión es, en sí misma, novedosa.[137] Lo que reclamo es que el estudio crítico que he llevado a cabo se dirige, de algún modo, hacia el establecimiento de un caso para esta metodología –establecerlo no como una preferencia estética o como un ejemplo de imperialismo académico, sino como un medio de captar las condiciones necesarias para la comprensión de los enunciados.

Political Theory, Nueva York, 1993; Preston King, "Historical Contextualism: The New Historicism?", en *History of European Ideas*, 21, 1995, pp. 209-233; Mark Bevir, "Taking Holism Seriously: A Reply to Critics", en *Philosophical Books*, 42, 2001, pp. 187-195.

[137] Para una explicación breve de una postura similar véase, John C. Greene, "Objectives and Methods in Intellectual History", en *Mississippi Valley Historical Review*, 44, 1957-1958, pp. 58-74. *Cf.* también con Collingwood, *An Autobiography*, y con Dunn, *Political Obligation in its Historical Context...*, pp. 13-28. Les debo mucho a estas dos discusiones sobre el tema. Véase también de Dunn, *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge, 1996, pp. 11-38. Para una discusión de la influencia de Collingwood en quienes comenzaron a escribir sobre la historia de la filosofía política en la década de 1960, véase el informe valioso de Richard Tuck, "The Contribution of History", en Robert E. Goodin y Philip Pettit (comps.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, 1993, pp. 72-89.

Mi segunda conclusión general se refiere al valor de estudiar la historia de las ideas. En este caso, la posibilidad más interesante es la de un diálogo entre discusión filosófica y evidencia histórica. La comprensión de enunciados formulados en el pasado plantea con claridad problemas especiales y podría suscitar ideas de igual interés filosófico.

Entre los tópicos que mejor podrían iluminarse si adoptásemos un enfoque fuertemente diacrónico, puede pensarse, en particular, en el fenómeno de innovación conceptual, y en las relaciones entre lingüística y cambio ideológico. Por mi parte, intento perseguir algunas de sus implicaciones en los capítulos 8, 9 y 10 de este volumen.

Mi conclusión principal, sin embargo, es que la crítica que he elaborado sugiere un aspecto mucho más obvio sobre el valor filosófico de estudiar la historia de las ideas. Por un lado, considero que es una causa perdida cualquier intento de justificar el estudio del tema en términos de los "problemas perennes" supuestos en los textos clásicos. Abordar la cuestión de este modo, como procuré mostrarlo, sería convertirlo en algo gratuitamente ingenuo. Cualquier enunciado es de manera ineludible la encarnación de una intención particular, en una oportunidad particular, dirigida a la solución de un problema particular, por lo que es específico de su situación de una forma que sería una ingenuidad tratar de trascender. La implicación no es simplemente que los textos clásicos se preocupan por sus propias preguntas y no por las nuestras, también es que en filosofía –para recordar la forma en que la expresaba Collingwood–[138] sencillamente no hay problemas perennes. Sólo hay respuestas individuales a preguntas individuales, y éstas son tantas y tan diferentes como quienes las hacen. Antes que buscar "lecciones directamente aplicables" en la historia de la filosofía, será mejor aprender a formar tener nuestro criterio propio.

No obstante, no se deduce de ello para nada que el estudio de las ideas no contenga un valor filosófico en absoluto. Me parece que el

[138] Collingwood, *An Autobiography*, p. 70.

mismo hecho de que los textos clásicos estén consagrados a sus propios problemas y no necesariamente, a los nuestros, es lo que les proporciona su "pertinencia" y su significancia filosófica actual. Los textos clásicos, especialmente en el pensamiento social, ético y político, contribuyen a revelar –si les permitimos que lo hagan– no la semejanza esencial, sino más bien la variedad esencial de supuestos morales y compromisos políticos viables. Por otra parte, puede considerarse que su valor filosófico y aun moral fundamental reside en este aspecto. Hay una tendencia (a veces explícitamente propiciada, como en el caso de Hegel, como un modo de proceder) a suponer que la mejor perspectiva privilegiada –y no simplemente la que es ineludible– desde la cual se pueden examinar las ideas del pasado debe ser la de nuestra situación presente, porque es por definición la más evolucionada. Esa afirmación no puede resistir un reconocimiento del hecho de que las diferencias históricas sobre cuestiones fundamentales pueden reflejar diferencias de intención y convención más que algo así como una competencia en torno de una comunidad de valores, para no hablar de una percepción en desarrollo de lo Absoluto.

Por otra parte, reconocer que nuestra sociedad no es diferente de ninguna otra en el hecho de tener sus propias creencias y dispositivos locales de vida social y política significa haber alcanzado ya una perspectiva privilegiada muy diferente y –me gustaría decirlo– mucho más saludable. El conocimiento de la historia de esas ideas puede servir entonces para mostrar hasta qué punto las características de nuestros dispositivos que tal vez estemos dispuestos a aceptar como verdades tradicionales e incluso "intemporales"[139] pueden ser en realidad las más meras contingencias de nuestra historia y estructura social singulares. Descubrir gracias a la historia del pensamiento que de hecho no hay conceptos intemporales sino únicamente los variados y diferentes

[139] En Hacker, *Political Theory*..., p. 20, se encontrará la insistencia explícita en que "los problemas centrales de la política son intemporales".

conceptos que acompañaron a diversas y diferentes sociedades, es descubrir una verdad general que no sólo se refiere al pasado sino también a nosotros mismos.

Por lo demás, es un lugar común decir –en esta medida todos somos marxistas– que nuestra sociedad pone obstáculos no reconocidos a nuestra imaginación. En consecuencia, la noción de que el estudio histórico de las ideas de otras sociedades debe emprenderse como el medio indispensable e irreemplazable de poner límites a esos obstáculos merece convertirse en un lugar común. La afirmación de que la historia de las ideas no consiste en otra cosa que en "anticuadas nociones metafísicas", que en estos momentos, con un espantoso provincianismo, se sostiene con frecuencia como una razón para ignorarla, llegaría entonces a ser vista como la razón misma para considerar dichas historias como indispensablemente "pertinentes", no porque de ellas puedan recogerse crudas "lecciones", sino porque la historia misma brinda una lección de autoconocimiento. Así, exigir a la historia del pensamiento una solución a nuestros propios problemas inmediatos es cometer no simplemente una falacia metodológica, sino algo así como un error moral. Pero aprender del pasado –y de lo contrario no podemos aprender en absoluto– la distinción entre lo que es necesario y lo que es el mero producto de nuestros dispositivos contingentes es aprender la clave de la autoconciencia misma.

5
*Motivos, intenciones e interpretación**

I

Vivimos en tiempos posmodernos (no soy el primero en notarlo), y uno de los rasgos más desafiantes de la cultura posmoderna ha sido el profundo escepticismo con respecto al proyecto tradicional de interpretación de textos propio del humanismo. Dado este desarrollo, valdría la pena preguntarse nuevamente hasta dónde es válido hablar –como lo he hecho yo, con cierta confianza, en el capítulo 4– de la posibilidad de recuperar los motivos e intenciones de los autores, de atribuir significados particulares a sus expresiones, y de distinguir las lecturas aceptables de textos literarios o filosóficos de aquellas que no lo son. De esta tarea, que dista de ser modesta, intentaré ahora, no obstante, proponer un modesto punto de partida.

II

No es difícil, en retrospectiva, señalar un número de diferentes escuelas

* Este capítulo se basa, parcialmente, en mi artículo "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", en *New Literary History*, 3, 1972, pp. 393-408, y, en parte, en mi artículo "From Hume's Intentions to Deconstruction and Back", en *The Journal of Political Philosophy*, 4, 1996, pp. 142-154.

de pensamiento que coinciden en concluir que ya no deberían plantearse más cuestiones tales como las del autor, intención y significado de los textos. Los exponentes del *New Criticism* iniciaron un ataque influyente contra la idea de recuperar la intencionalidad del autor cuando declararon que un proyecto semejante nos llevaría inevitablemente a una forma de razonamiento falaz. Como Wimsatt y Beardsley proclamaran en su clásico artículo sobre la presunta falacia intencional, "el plan o la intención del autor no está disponible ni es deseable" como guía para recuperar el significado de un texto literario.[1] Un tiempo después, Roland Barthes y Michel Foucault lanzaron un ataque aún más letal cuando anunciaron, conjuntamente, la muerte del autor, sepultando de tal modo la venerable morada de los motivos y la intencionalidad.[2] Pero, con mucho, la campaña más perjudicial fue inaugurada por Jacques Derrida a fines de la década de 1960 y a principios de la de 1970, cuando argumentó que la idea misma de interpretación textual es un error, puesto que tales lecturas ni siquiera se pueden alcanzar. Y puesto que sería un error suponer que alguna vez podamos llegar a algo susceptible de ser reconocido sin ambigüedad como el significado (sentido) de un texto, sólo hay malas interpretaciones.[3]

[1] W. K. Wimsatt y Monroe C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", en David Newton-De Molina (comp.), *On Literary Intention*, Edimburgo, 1976, p. 1. Este artículo clásico, a menudo reeditado, apareció originalmente en *Sewanee Review* en 1946. Cf. también con W. K. Wimsatt, *The Verbal Icon*, Lexington, 1954 y Monroe C. Beardsley, *Aesthetics*, Nueva York, 1958, y Monroe C. Beardsley, *The Possibility of Criticism*, Detroit, 1970.

[2] Roland Barthes, "From Work to Text", en Josué Harari (comp.), *Textual Strategies*, Ithaca, 1979, pp. 73-78 [traducción en español: "De la obra al texto", *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, trad. Fernández Moreno, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 73-82]; Michel Foucault, "What is an Author?", en Josué Harari (comp.), *Textual Strategies*, pp. 141-160 [traducción en español: "¿Qué es un autor?", en Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996].

[3] Jacques Derrida, *Of Gramatology*, Baltimore, 1976, pp. 6-73, y cf. con Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Londres, 1978, pp. 278-282 [traducciones en español: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971; *Escritura y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

En el transcurso de estos ataques escépticos, se superpusieron diferentes sentidos del término "significado". Pareciera haber en juego, al menos, tres sentidos distintos de la palabra, y para comenzar, debemos, en lo posible, tratar de discriminarlos. El primero sostiene que preguntar acerca del significado en este contexto equivaldría a preguntar: ¿qué significan las palabras? o ¿qué significan ciertas palabras o frases específicas en un texto determinado? (llamaré a esta primera acepción "significado$_1$"). Pareciera que este primer tipo es el que Wimsatt y Beardsley tuvieron en cuenta en su ensayo sobre la falacia intencional. Para ellos, la explicación del "significado de un poema" se logra mediante "nuestro conocimiento habitual sobre el lenguaje, a través de las gramáticas, de los diccionarios" y demás; y cuando se disponen a discutir un poema de T. S. Eliot, se concentran en la necesidad de decodificar "el significado de las frases en el poema".[4] Más recientemente, Beardsley ha reiterado que la tarea apropiada de los críticos literarios consiste en concentrarse en el examen "del significado textual", el significado de las palabras que tenemos frente a nosotros, no las supuestas intenciones de aquellos que originalmente las escribieron.[5]

De igual manera, cuando Derrida habla de la imposibilidad de recuperar el significado, pareciera estar pensando, en general, en el significado$_1$. Él asocia el intento de recobrar el significado con lo que denomina "logocentrismo": la creencia de que los significados se originan en el mundo y nos son transmitidos por la capacidad de las palabras para referirse a las cosas. Se dice que esta creencia da origen, en las palabras de Heidegger que toma Derrida, a una metafísica de la presencia, a la ilusión de que la verdad sobre el mundo puede hacerse presente a la mente a través del medio del lenguaje denotativo. El

[4] Wimsatt y Beardsley, "The Intentional Fallacy", pp. 6, 11.

[5] Beardsley, "The Authority of the Text", en Gary Iseminger (comp.), *Intention and Interpretation*, Philadelphia, 1992, p. 33.

hecho de que esos significados no se encuentren disponibles se deriva de que los términos que empleamos para significar las cosas no sólo no lo hacen en forma unívoca, sino que se apartan de lo supuestamente significado, hasta que llegan a devenir en un estado de juego libre. Los supuestos significados de tales significantes son diferidos hasta que finalmente desaparecen y son reemplazados por un estado de pura intertextualidad.[6] Aquí parece moderadamente claro que nos estamos refiriendo al significado$_1$. Uno de los admiradores anglosajones de Derrida lo planteó de modo más crudo: el problema crucial es que las palabras que empleamos para referirnos a las cosas carecen de "significados fijos".[7]

En vez de preguntarnos por el significado$_1$, podríamos preguntar: ¿qué significa este texto para mí? (denomino a esta segunda opción como "significado$_2$"). Éste es el sentido que parecen tener en mente los representantes del *New Criticism* cuando hablan de "estructuras de efectos" y de la necesidad de concentrarse en evaluar su impacto en el lector. La misma preocupación con respecto al significado$_2$ parece subyacer en la perspectiva fenomenológica de la crítica literaria. Cuando, por ejemplo, Wolfgang Iser se refiere al proceso de lectura como una "realización" del texto "cumplida por el lector", pareciera estar preocupado, sobre todo, por el significado$_2$; especialmente cuando argumenta que "uno no sólo debe tener en cuenta el texto en sí mismo, sino también, y en igual medida, las acciones relacionadas con la recepción de ese texto".[8]

Los teóricos que se han mostrado más interesados en este segundo tipo de significado son los que han desarrollado las intuiciones de los fenomenólogos en lo que ha llegado a denominarse el enfoque de la

[6] Derrida, *Of* Gramatology, pp. 6-73, y *Writing*..., pp. 278-282.

[7] David Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", en *American Historical Review*, 94, 1989, p. 582.

[8] Wolfgang Iser, "The Reading Process: A Phenomenological Approach", en *New Literary History*, 3, 1972, p. 279.

recepción (*reader-response approach*)* (la respuesta del lector en la interpretación). Un exponente destacado ha sido Paul Ricoeur, especialmente en su *Hermeneutics and the Human Sciences* (*La hermenéutica y las ciencias humanas*). Ricoeur concede que los textos bien pueden tener significados intencionales transparentes, pero subraya que, con el paso del tiempo, y también por los rasgos polisémicos y metafóricos del lenguaje, cualquier texto adquiere "un espacio autónomo de significación que ya no está animado por la intención de su autor".[9] La sugerencia más importante que plantea Ricoeur es que los intérpretes deberían concentrarse en la transformación de esos significados públicos de los textos, más que en los significados que sus autores originales habrían querido asignarles. "Lo que el texto dice ahora es más importante que lo que su autor quiso decir".[10] De modo que debería equipararse el acto de interpretación a la pregunta sobre qué significa el texto ahora para nosotros, lo que equivaldría a apropiarnos del texto para nuestros propósitos.[11]

Un defensor más entusiasta aún de este tipo de enfoque dentro de la teoría de la recepción (*reader-response approach*) ha sido Stanley Fish. En particular, en su colección de ensayos titulada *Is There a Text in this Class?*, Fish deja bien en claro que el tipo de significado que le concierne es el que yo denomino significado$_2$, especialmente cuando, desde el comienzo, dice que "la respuesta del lector no es al significado, sino que es el significado" de un texto literario.[12] Desarrollando esta idea, Fish concibe de modo tan cabal a los lectores como las fuentes del significado, que llega al punto de escribir sobre ellos como

* El *reader-response approach* o enfoque centrado en la respuesta o reacción del lector sería una de las vertientes de una teoría más amplia de la recepción. [N. de la T.]

[9] Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en *New Literary History*, 5, 1981, p. 74.

[10] *Ibid.*, p. 201.

[11] Sobre la interpretación como apropiación, véase *ibid.*, pp. 145-164.

[12] Stanley Fish, *Is There a Text in this Class?*, Cambridge, 1980, p. 3.

si fueran los creadores de toda esa información que las teorías tradicionales de la interpretación normalmente le adjudicaban a los textos. En consecuencia, el acto de interpretación es visto como "la fuente de textos, hechos, autores e intenciones"; los únicos sentidos que podemos recuperar son aquellos que creamos.[13]

En vez de preguntarnos por el significado$_1$ o el significado$_2$, podríamos preguntarnos: ¿qué quieren significar un escritor o una escritora a través de lo que dicen en un texto determinado? (denominaré a esta opción "significado$_3$"). A veces pareciera que éste es el sentido que Wimsatt y Beardsley tienen en mente cuando exponen su supuesta "falacia intencional". Cuando, al discutir el problema de la alusión, hablan de "la búsqueda de los significados plenos, completos", sostienen que la cuestión que debe resolverse es la de "qué quiere decir el poeta" a través de lo que ha dicho.[14] Y cuando concluyen su artículo con el contraste entre "el modo verdadero y objetivo de la crítica" y "el modo de la investigación biográfica y genética", nos inducen a plantearnos la pregunta sobre qué método es preferible si nuestro propósito al estudiar un poeta consiste en entender "lo que quiso significar".[15]

A menudo es igualmente claro que esta última acepción de significado es la que Derrida tiene en mente cuando escribe sobre la imposibilidad de restaurar el sentido de los textos. Ciertamente, parece ser el caso del tan discutido ejemplo del fragmento, encontrado entre los papeles de Nietzsche, en el que se lee: "He olvidado mi paraguas".[16]

[13] *Ibid.*, p. 16.

[14] Wimsatt y Beardsley, "The Intentional Fallacy", p. 10.

[15] *Ibid.*, p. 13.

[16] Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, Chicago, 1979, pp. 122, 123 [traducción en español: *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981]. Para una valiosa discusión, véase David Hoy, "Jacques Derrida", en Quentin Skinner (comp.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 43-64.

Incluso Derrida estaría dispuesto a conceder que, en este caso, no parece haber dificultad alguna para recobrar lo que yo denomino *significado*$_1$, es decir, el significado de la oración en sí misma. Como subraya Derrida: "Cualquiera comprende lo que quiere decir 'he olvidado mi paraguas'".[17] La objeción de Derrida es que todavía no poseemos ningún medio para recuperar lo que yo llamo significado$_3$, esto es, lo que Nietzsche habrá querido decir al escribir precisamente esas palabras.[18] Tal vez, como concluye Derrida, no habrá querido decir nada en absoluto. El punto de Derrida es que carecemos de medios de conocimiento, puesto que no tenemos forma de recuperar el significado$_3$ y, en consecuencia, ninguna perspectiva de comprender lo que Nietzsche quiso decir (si es que quiso decir algo).

III

En este capítulo de exploración preliminar, mi objetivo es el de evaluar cuánta atención deberíamos prestar a los motivos e intenciones de los escritores cuando intentamos interpretar lo que ellos dicen. Hasta el momento me he concentrado en las varias confusiones que se generaron en los debates alrededor del término "significado". Ahora veremos la otra cara de la moneda, examinando los distintos argumentos que se han planteado en defensa de la postura que reclama que, en nuestras lecturas, no deberíamos tener en cuenta los motivos o intenciones del autor.

Pueden distinguirse dos tipos de argumentación: uno preocupado por la necesidad de pureza en los procedimientos críticos. Se proclama, entonces, que aún si fuera posible descubrir esa tan esencial

[17] Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, p. 128: "Chacun comprende ce que veut dire: 'j'ai oublié mon parapluie'".

[18] *Ibid.*, pp. 123, 125, 131.

información biográfica de un escritor, no deberíamos nunca permitir que esa información nos condicionara o contaminara en nuestra lectura de la obra. Por ello, Wimsatt y Beardsley estigmatizan el deseo de considerar cualquier información no provista por el texto como una "falacia romántica".[19]

Como explicó un comentarista sobre la obra de Wimsatt y Beardsley, esta postura asume que todas las obras de arte deben ser "autoexplicativas". Si nos servimos de información exterior al texto, como la histórica o la biográfica, simplemente incurrimos en un "error del arte y crítica".[20] Como Wimsatt y Beardsley declaran, simplemente debemos ocuparnos del "texto mismo".[21]

El segundo argumento, aún más importante, deriva de dos posturas opuestas (y de hecho, incompatibles), que a menudo discuten sobre los conceptos mismos de "motivo" y de "intención". La primera esgrime que los críticos no deberían prestar atención a tales factores pues los motivos y las intenciones de los autores residen en el "interior" de los textos, no separados de ellos, y, en consecuencia, no habría necesidad de considerarlos por separado. Éste es uno de los fundamentos sobre los que Wimbsatt y Beardsley basan su argumentación sobre la irrelevancia de la intencionalidad. Se preguntan cómo un crítico puede "averiguar lo que intentó hacer el poeta" y responden que "si el poeta logró hacerlo, entonces el poema mismo muestra lo que estaba tratando de hacer".[22] Varios comentaristas de la denominada "falacia intencionalista" han adoptado esta misma postura recientemente. T. M. Gang, por ejemplo, insiste en que "cuando se dice algo de manera llana y sin ambigüedad, difícilmente tenga sentido preguntarle al

[19] Wimsatt y Beardsley, "The Intentional Fallacy", pp. 3, 12.

[20] Huw Morris Jones, "The Relevance of the Artist's Intentions", en *British Journal of Aesthetics*, 4, 1964, p. 140.

[21] Wimsatt y Beardsley, "The Intentional Fallacy", p. 9.

[22] *Ibid.*, p. 2.

hablante qué quisieron decir sus palabras".[23] Asimismo, Graham Hough acuerda que "en un poema bien logrado, todo se encuentra en su misma realización, por lo que no es necesario plantearse la cuestión sobre una intencionalidad concebida en forma separada".[24]

La otra postura (e incompatible) plantea que, por el contrario, es debido a que cuestiones tales como los motivos y las intenciones del autor residen en el "exterior" de las obras, y por lo tanto, no forman parte de sus estructuras, los críticos no deberían prestarles atención cuando intentan dilucidar el sentido de los textos. No obstante, en cierto modo, este segundo argumento ha sido montado de un modo confuso. Se han dado, por lo menos, tres razones diferentes para suponer que, por el hecho de residir fuera del texto, los motivos e intenciones de un autor son irrelevantes para el acto interpretativo. Empezaremos por desenredar estas tres argumentaciones diferentes.

Una hipótesis ha sido la que plantea, simplemente, que es imposible recobrar los motivos y las intenciones de un autor. Éstas son "entidades privadas a las que nadie tiene acceso".[25] Éste es el primer argumento que adelantan Wimsatt y Beardsley, quienes plantean la pregunta retórica de "cómo un crítico espera obtener una respuesta a la pregunta por las intenciones", y responden que, simplemente, una conciencia tal del "diseño o de la intención" no puede lograrse.[26] La misma posición subyace en varios aportes recientes a este debate. Se nos ha dicho que "la intención es realmente incognoscible",[27] y que, por ende, los críticos literarios y los historiadores de las ideas nos

[23] T. M. Gang, "Intention", en *Essays in Criticism*, 7, 1957, pp. 175-186.

[24] Graham Hough, *An Essay on Criticism*, Londres, 1966, p. 60.

[25] Para una discusión (pero no una defensa) de este argumento, véase Henry David Aiken, "The Aesthetic Relevance of Artists' Intention", en *Journal of Philosophy*, 52, 1955, p. 752.

[26] Wimsatt y Beardsley, "The Intentional Fallacy", pp. 1-2.

[27] R. Jack Smith, "Intention in an Organic Theory of Poetry", en *Sewanee Review*, 56, 1948, p. 625.

enfrentamos a una "incertidumbre inevitable con respecto a los procesos mentales".[28] Se decepcionarán quienes supongan que alguna vez podrían "proyectarse a sí mismos dentro de las mentes de sus autores" para recuperar las intenciones con las que escribieron.[29]

Una segunda hipótesis ha sido la que plantea que, si bien puede llegar a ser posible recuperar tales motivos e intenciones, prestar atención a ese tipo de información supondría establecer un estándar inapropiado para medir el valor de una obra literaria o filosófica. Wimsatt y Beardsley se desplazan un poco inconsistentemente hacia esta postura al comienzo de su discusión, cuando afirman que el conocimiento de las intenciones de un autor "no es deseable como estándar para juzgar el logro de una obra de arte literaria".[30] El mismo compromiso se repite en una cantidad de presentaciones más actuales sobre el caso antiintencionalista. Se nos dice, por ejemplo, que "el problema es determinar cuán importante para el juicio crítico es la intención del autor al escribir una obra",[31] y se nos advierte que preocuparse por la intención puede afectar la respuesta del lector de un modo indeseable.[32]

Una tercera hipótesis ha sido la que plantea que si bien puede llegar a ser posible reponer los motivos e intenciones de un escritor, nunca será *relevante* prestar atención a este tipo de información para establecer el sentido de un texto. Wimsatt y Beardsley eventualmente toman esta última postura, cuando declaran que su único interés está dirigido hacia "el significado del poema", y que el estado mental del poeta es un asunto totalmente diferente.[33] Una postura similar ha sustentado, a veces, el enfoque fenomenológico de interpretación de

[28] Gang, "Intention", p. 179.
[29] Harlan, "Intellectual History...", p. 587.
[30] Wimsatt y Beardsley, "The Intentional Fallacy", pp. 1-2.
[31] Gang, "Intention", p. 175.
[32] Smith, "Intention in an Organic...", p. 625.
[33] Wimsatt y Beardsley, "The Intentional Fallacy", pp. 6-9.

textos y, más generalmente, el del *reader-response*. Como hemos visto, un teórico como Ricoeur no duda de que el texto contenga significados "prístinos" e intencionales; simplemente, él considera que restaurarlos es un asunto secundario en contraposición con la tarea primaria, y más interesante, de investigar los "significados públicos" que ellos llegan a adquirir después.

IV

Me encuentro ahora en posición para preguntarme si alguno de los argumentos antes expuestos logra establecer, para cualquiera de los sentidos de "significado" que he discriminado, que los motivos y las intenciones de los escritores pueden o deben ser ignorados cuando se trata de reponer los significados de sus textos. El primer argumento que consideré –surgido del deseo de mantener la pureza en los procedimientos críticos– parece estar basado en una confusión. Podría ser que el conocimiento de los motivos e intenciones del autor fuera irrelevante para dilucidar "el significado" de su obra en cualquiera de los sentidos de "significado". Pero de ello no se desprende que los críticos deban –o puedan esperar– asegurar que este conocimiento no cumple ninguna función en la determinación de su recepción de la obra. Conocer los motivos y las intenciones es conocer la relación que el escritor plantea con lo que él ha escrito. Conocer las intenciones es conocer hechos tales como si el escritor está bromeando, o es serio o irónico, o, en general, es establecer qué actos de habla puede haber realizado al escribir lo que escribió. Comprender los motivos es comprender qué provocó esos actos de habla en particular, más allá del carácter y el estatus de verdad de sus expresiones. Ahora, bien podría decirse que saber, por ejemplo, que cierto escritor estuvo muy motivado por la envidia o por el resentimiento no nos dice nada acerca del "significado" de sus obras. Pero una vez que un crítico posee tal conocimiento, difícilmente deje de condicionar su reacción frente a la obra. Si se descubre que una

obra no fue escrita por envidia o por resentimiento, sino con el simple deseo de enseñar y entretener, pareciera virtualmente cierto que generaría una nueva y diferente recepción. Esto puede ser deseable o no, pero parece, hasta cierto punto, inevitable.[34]

Me detendré ahora en la consideración de los varios argumentos derivados del análisis de los conceptos mismos de "motivo" e "intención". El primero –que afirma que es imposible restaurar tales actos mentales– se torna plausible por ignorar el alcance en el que las intenciones encarnadas en cualquier acto de comunicación exitoso deben, *ex-hypothesi*, ser públicamente legibles. Adaptando un ejemplo de Wittgenstein, supongamos que yo llego a comprender que el hombre que mueve sus brazos en el campo contiguo no está tratando de espantar a una mosca, como inicialmente yo supuse, sino que me está advirtiendo que un toro está a punto de atacarme. El hecho de poder reconocer su advertencia implica comprender las intenciones de sus actos. Pero reponer el sentido de sus intenciones no implica identificar las ideas que tenía en su cabeza en el momento que comenzó a mover sus brazos. Antes bien, se trata de entender que el gesto de mover los brazos de esa manera puede contar como una advertencia, y que ésta es la convención empleada en este caso en particular. Sería un serio error caracterizar esas intenciones como "entidades privadas a las que nadie tiene acceso".[35] En tanto los significados de esos episodios pueden ser entendidos intersubjetivamente, las intenciones que subyacen a tales realizaciones deben ser entidades con un carácter esencialmente público. Como sutilmente ha subrayado Clifford Geertz, "las ideas son sentidos vehiculizados"; "no son, ni han sido en ningún momento, un puro contenido mental inobservable".[36]

[34] Un punto bien articulado por Frank Cioffi, "Intention and Interpretation in Criticism", en David Newton-De Molina (comp.), *On Literary Intention*, p. 57.

[35] Aiken, "The Aesthetic...", p. 752.

[36] Clifford Geertz, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 135.

Paso al segundo argumento, que pareciera encarnar un enunciado falso. Claramente sería erróneo suponer que el conocimiento de los motivos o intenciones de un escritor podrían suministrar un parámetro para juzgar el mérito o éxito de su obra. Como ha señalado Frank Cioffi en un contexto similar, sería fatal para un escritor asegurarle a un crítico que él intentaba producir una obra maestra.[37] En contraposición, el tercer argumento parece, al menos en parte, correcto. Esto es, concedo que, aún si puede no ser cierto para el caso de las intenciones, bien puede ser cierto para el caso de los motivos de un escritor que éstos se consideren externos a su obra, de modo tal que la restauración de esos motivos sea irrelevante para la comprensión del significado de su obra (para todos los sentidos de "significado" que he discriminado).

Sin embargo, esta última postura se apoya en una distinción entre los motivos y las intenciones que no se ha explicitado en el debate sobre las así llamadas "falacias intencionales", pero que mi argumento requiere ahora. Es indudable que un aspecto llamativo e insatisfactorio de este debate ha sido que, por lo general, si bien la mayoría de los comentaristas ha centrado su análisis en la intencionalidad, ha dado por sentado que todo lo que ellos dicen acerca de las intenciones es válido para los motivos también.[38] Sin embargo, me parece que, cuando se trata de problemas de interpretación, es indispensable distinguir los motivos de las intenciones. En lo que sigue, trataré de sugerir cómo podría entenderse mejor esta distinción.[39]

[37] Cioffi, "Intention and Interpretation...", p. 57.

[38] Un punto bien explicado en Morris Jones, "The Relevance of...", p. 143.

[39] Le agradezco a Anscombe y a Kenny las dos discusiones clásicas en las que los conceptos de motivo y de intención se distinguen en líneas similares. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Londres, 1957; Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, 1963. Para una (parcial) defensa de mi demostración de estas distinciones, véase Michael Hancher, "Three Kinds of Intention", *Modern Language Notes*, 87, 1972, esp. pp. 836n y 842-843n.

Pareciera que hablar sobre los motivos de un escritor equivale a hablar de una condición anterior a, y contingentemente conectada con, la aparición de sus obras. Pero hablar de las intenciones de un escritor podría referirse a un plan o a un diseño para crear un tipo de obra determinado (una intención de hacer x) o bien podría referirse a una obra concreta de un cierto modo (como portando una intención específica de realización x-ing). En el caso anterior (como al hablar de los motivos) pareciera que aludimos a una condición anterior, contingente a la aparición de la obra. Pero en el último, pareciera que aludimos a un rasgo de la obra misma. Específicamente, la estaríamos caracterizando por el objetivo o la intención que ésta encarna, y por ende, porque tiene un propósito particular.

Podríamos corroborar este argumento convenientemente tomando prestada la jerga inventada por los filósofos del lenguaje para discutir las relaciones lógicas entre los conceptos de intención y de significado. Siguiendo el análisis clásico de J. L. Austin, ellos se han concentrado en el hecho de que pronunciar cualquier enunciado serio implica siempre hablar no sólo con un cierto significado, sino también con lo que Austin ha denominado como "una fuerza ilocutiva".[40] Cuando enunciamos una expresión significativa, podemos lograr, al mismo tiempo, realizar dichos actos ilocutivos, tales como prometer, advertir, rogar, informar y así sucesivamente. Austin habitualmente lo plantea diciendo que asegurar la aprehensión (*gaining the uptake*) de la fuerza ilocutiva de una expresión sería equivalente a entender qué está *haciendo* el hablante al enunciarla.[41] Pero otra manera de plantearlo –crucial para el argumento que presento– sería decir que una comprensión del acto ilocutivo realizado por un

[40] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. J.O. Urmson y Marina Sbisà, 2ª ed. corregida, Oxford, 1980, pp. 98-108.

[41] *Ibid.*, pp. 94 y *passim*.

hablante sería equivalente a entender sus intenciones primarias en el momento de enunciar su expresión.

Vuelvo a la importancia de mi argumento presente acerca de las distinciones entre motivos e intenciones, recortando la idea de una intención *al* hablar o escribir con cierta fuerza. Me parece que, en efecto, estas distinciones dan un fuerte apoyo a la sugerencia de que la recuperación de los motivos es irrelevante para la actividad de interpretar los significados de los textos. Cuando hablamos de los motivos de un autor *para* escribir (aunque no de sus motivos *al* escribir), de hecho, pareciera que estamos hablando de factores "externos" a su obra, y de una relación contingente con ella, de modo tal que difícilmente puedan afectar el significado de la obra misma.

Sin embargo, si recordamos la otra postura que generalmente tienen los teóricos de la literatura con respecto a los conceptos de motivo e intención, y que es incompatible con la anterior, podría parecer que ya me he comprometido a decir que esta conclusión se sostiene también para el concepto de intención. He argumentado que podemos hablar de las intenciones de un escritor al escribir, y de esas intenciones como algo "interno" a sus textos, antes que algo "externo", y ligado de modo contingente con su publicación. No obstante, de acuerdo con el primer argumento que cité, se nos dice que precisamente porque las intenciones del escritor son "internas" a los textos, el crítico no precisa reponerlas cuando intenta interpretar su significado.

Este alegato descansa, sin embargo, sobre dos clases contrastantes de la pregunta que quisiéramos plantear acerca de las intenciones de un autor. Sería conveniente retomar la jerga de los filósofos del lenguaje para plantear este punto. Por un lado, podríamos querer preguntar por las intenciones perlocutivas contenidas en una obra.[42] Esto es,

[42] Para la introducción del concepto de "efecto perlocutivo", véase *ibid.*, pp. 99, 101-102.

podríamos querer considerar si se habría intentado lograr cierto efecto o respuesta; apelando a un ejemplo muy usado, el efecto de inducir en el lector el sentimiento de tristeza.[43] Pero, por el otro lado, como he sugerido, podríamos querer preguntar por las intenciones ilocutivas de un escritor, como un medio de caracterizar su obra. Esto es, podríamos querer preguntar no si consiguió lo que quería lograr, sino más bien, cuáles eran exactamente sus intenciones *en* su escritura.

Esto conduce a mi argumento central sobre las relaciones entre las intenciones de un escritor y el significado del texto. Por una parte, acepto que las intenciones perlocutivas de un escritor (o sea, aquellas que se intentaban *a través de* un cierto tipo de escritura) no precisen una mayor consideración. Al parecer, no es necesario que se las estudie por separado, pues, desde el momento que el hecho que una obra contenga la intención, digamos, de provocar el sentimiento de tristeza en el lector, podría establecerse (si es que se puede) solamente considerando la obra misma, y las claves para descifrar esos efectos intencionales estarían contenidas en ella. Por otra parte, quisiera argumentar ahora que en el caso de las intenciones ilocutivas de un escritor (aquello que puede haber sido intentado *en* cierto modo de escritura), su restablecimiento requiere un tipo de estudio por separado, que sería esencial para el crítico, si su objetivo es comprender el significado de la obra.

Ahora bien, si puede sostenerse este argumento, entonces debería volver a los tres sentidos del concepto de "significado" que he discriminado al comienzo, para determinar la importancia de la intencionalidad –tal como la he definido ahora– en la comprensión del "significado" de un texto.

Si, en primer lugar, retomamos el significado$_1$, debemos conceder

[43] Gang, "Intention", p. 177. Richards parece haber sido muy influyente al dirigir la atención hacia este tipo de efectos intencionales. I. A. Richards, *Practical Criticism*, Londres, 1929, esp. pp. 180-183.

que el hecho de conocer las intenciones ilocutivas de un escritor incide escasamente en la comprensión de los significados de los textos en este sentido. Afirmar esto no implica tomar partido en el inmenso e inmensamente difícil problema de si nuestros enunciados sobre los significados de las palabras y de las oraciones no podrían, en última instancia, reducirse a enunciados sobre las intenciones *de alguien*. Se trata sólo de afirmar la verdad de que los problemas sobre los significados de las palabras y de las oraciones que uso no pueden equipararse a los problemas acerca de mis intenciones al usarlas.[44]

Si retomamos ahora el significado$_2$, nuevamente se debería conceder que el hecho de conocer las intenciones de un autor al escribir incide escasamente en este sentido del significado de un texto. Es decir, es claro que la cuestión de qué puede significar para un lector una obra literaria o filosófica se puede plantear independientemente de cualquier consideración acerca de las intenciones de su creador.

Sin embargo, si volvemos al significado$_3$, parece posible establecer la conexión más estrecha entre las intenciones del autor y los significados de sus textos. Pues pareciera que el conocimiento de las intenciones de un autor en la escritura, en el sentido que he tratado de aislar, no es sólo relevante a, sino equivalente a, un conocimiento del significado$_3$ de lo que escribe. Aclararé las etapas por las cuales arribo a esta conclusión. Asegurar la aprehensión de estas intenciones equivale a comprender la naturaleza y el espectro de los actos ilocutivos que el escritor pudo haber realizado al escribir de cierta manera. Como he sugerido, restablecer esas intenciones implica poder caracterizar lo que estaba haciendo el escritor; es poder decir, por ejemplo, que el escritor o la escritora pudieron haber intentado atacar o defender una línea particular de argumentación, criticar o contribuir a una tradición particular de discurso, etcétera. Pero poder

[44] Para un panorama de estas cuestiones, véase P. F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, Londres, 1971, pp. 170-189.

caracterizar una obra de tal modo, en términos de su fuerza ilocutiva intencional, equivale a entender lo que el escritor pudo haber *querido decir al escribir* de ese modo en particular. Es decir, que equivale a poder decir que él o ella pudieron haber *significado* la obra *como* un ataque a, o una defensa de, como una crítica a, o como una contribución a alguna actitud o línea de argumentación en particular. Por lo que queda asentada la equivalencia entre estas intenciones en la escritura y el significado$_3$ de lo que está escrito. Como ya lo he indicado, conocer lo que quiere significar un escritor a través de una obra *es* conocer cuáles fueron sus intenciones iniciales al escribirlas.

Finalmente, quisiera proteger mi tesis de dos posibles malentendidos. En primer lugar, debe distinguirse mi argumento del otro mucho más fuerte que estipula, a menudo, que la tarea global del intérprete debe ser la de reponer las intenciones y la de decodificar el "significado original" concebido por el autor.[45] Frecuentemente se ha sugerido que "el criterio último de corrección" en la interpretación sólo puede ser provisto a través del estudio del contexto original en el que se ha escrito la obra.[46] No obstante, no me ha interesado apoyar esta versión tan fuerte que F. W. Bateson ha denominado "la disciplina de lectura contextual". No me parece incorrecto afirmar que una obra tenga un significado que su autor no haya concebido. Ni mi tesis entra en conflicto con esta posibilidad. Me ha interesado, solamente, el punto convergente: el hecho de que sea lo que fuera que estuviera *haciendo* un autor al escribir, esto debe ser relevante para la interpretación. Por consiguiente, una de las tareas del intérprete debe ser la de reponer las intenciones del autor *en* la escritura.

[45] Véase, por ejemplo, A. J. Close, "*Don Quixote* y 'The Intentionalist Fallacy'", en *British Journal of Aesthtetics*, 12, 1972, pp. 19-39.

[46] F. W. Bateson, "The Function of Cristicism at the Present Time", en *Essays in Criticism*, 3, 1953, p. 16.

A su vez, esta tesis debe distinguirse de la que postula que, si nos preocupan las intenciones de los autores de este modo, debemos aceptar como un tipo de autoridad última cualquier enunciado que ellos hayan hecho acerca de sus intenciones, o de lo que ellos estaban haciendo en una obra en particular. Obviamente, es cierto que cualquier agente se encuentra en una posición privilegiada cuando describe sus propias intenciones y acciones. Pero no me parece difícil reconciliar la demanda de que debemos ser capaces de caracterizar las intenciones de un autor si vamos a interpretar el significado$_3$ de sus obras, con la demanda de que, a veces, puede ser apropiado desconfiar de sus propios relatos de lo que estaban haciendo. Esto no implica que hayamos perdido el interés por comprender tales intenciones como una orientación para interpretar sus obras. Sólo implica decir que es posible que un escritor no entienda totalmente sus intenciones, que sea autoengañoso en el momento de reconocerlas, o que sea incompetente para explicarlas. Éstas son fallas que todos los seres humanos heredamos perpetuamente.

Pero, ¿cómo se restauran esos actos ilocutivos? Volveré sobre esta pregunta en el transcurso del capítulo 6. Pero valdría la pena concluir señalando lo que considero el punto crucial. Debemos tener en cuenta no sólo el texto particular que nos interesa, sino también las convenciones prevalecientes que gobiernan el tratamiento de las cuestiones o de los temas relacionados con el texto. Esta idea se sustenta en la consideración de que todo escritor, normalmente, está comprometido en un acto de comunicación intencional. De ahí que, cualquiera sea la intención del escritor, ésta debe ser convencional en el sentido fuerte, de modo tal que se la pueda reconocer como intención para sostener una posición determinada en una argumentación, para contribuir al tratamiento de algún tema en particular, etcétera. A su vez, se desprende de ello que para entender aquello que estaba haciendo un escritor al usar algún concepto o argumento en particular, necesitamos, antes que nada, captar la naturaleza y la gama de cosas que podría haber hecho de modo reconocible al usar

dicho concepto, en el tratamiento de ese tema en particular y en ese tiempo específico. En síntesis, necesitamos estar preparados para asumir nada menos que lo que Cornelius Castoriadis ha descrito como "imaginario social": la gama completa de símbolos y representaciones heredadas que constituyen la subjetividad de una época.[47]

[47] Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, 1987, esp. pp. 353-373 [traducción al español: *La institución imaginaria de la sociedad, volumen 1: Marxismo y teoría revolucionaria*, 1983; *Volumen 2: El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets, 1989].

6
*Interpretación y comprensión de los actos de habla**

I

Uno de los preceptos más importantes contenidos en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein es que no debemos pensar en los "significados de las palabras" aisladamente. Más bien, debemos tener en cuenta su uso dentro de juegos de lenguaje específicos, y, más generalmente, dentro de formas de vida particulares.[1] Menos de una década después de que Wittgenstein lanzara este desafío que hizo época, J. L. Austin lo recogió por medio de la pregunta de *Cómo hacer cosas con palabras*: qué querríamos decir exactamente al investigar el uso de las palabras como opuestas a sus significados,[2] y, consecuentemente, qué querríamos significar al decir que las palabras también son hechos.[3] Como ya lo he insinuado en el capítulo 4, siempre me ha parecido que, consideradas en conjunto, las intuiciones de Wittgenstein y las de Austin ofrecen una hermenéutica excepcionalmente valiosa para

* Este capítulo ha sido adaptado y desarrollado a partir de la sección final de mi artículo "Reply to my Critics", en James Tully (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, pp. 259-288.

[1] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 138-139, 241, pp. 53-54, 80-81, 88.

[2] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*.

[3] Como también lo afirma Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 546, p. 146.

los historiadores intelectuales y, en general, para los estudiantes de disciplinas relacionadas con la cultura.[4] En el capítulo 5, ya me he referido a un modo particular por el cual sus teorías me parecen valiosas para ayudarnos a pensar el proyecto de comprender enunciados y de interpretar textos. Me gustaría ahora desarrollar esas discusiones anteriores para responder a sus críticas, y de esa manera, presentar mi argumento en un estilo más sistemático y de más amplio alcance.

II

Tanto Wittgenstein como Austin nos recuerdan que, si queremos comprender cualquier enunciado serio, debemos captar algo que va más allá y que está por encima del sentido y de la referencia de los términos utilizados para expresarlo. Para citar la fórmula de Austin, debemos, además, encontrar los medios para recuperar aquello que el agente podría haber estado *haciendo* al decir lo que dijo, y por ende, entender lo que el agente habrá querido significar al emitir una expresión con ese preciso sentido y referencia.[5] Ya Wittgenstein había señalado las dos dimensiones diferentes que parecían estar contenidas en el lenguaje,[6] pero el valor permanente de la formulación de Austin se origina en el hecho de que él pudo proveer un medio de separarlas. Concedió que, primero, debemos observar la dimensión convencionalmente descripta al hablar de significados de las palabras y de las oraciones. Pero le dio mucho más énfasis al hecho de que, además, debemos captar la *fuerza* particular con la cual cualquier

[4] Para una demostración de la aplicabilidad de las intuiciones de Wittgenstein en la etnografía, véase Clifford Geertz, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, pp. xi-xiii.

[5] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, pp. 94, 98.

[6] Sobre la fuerza de los enunciados como una dimensión abstraible del lenguaje, véase David Holdcroft, *Words and Deeds*, Oxford, 1978, pp. 143-155.

expresión dada (con un significado determinado) puede ser emitida en una ocasión particular.[7]

Más adelante, Austin ha tratado de aclarar este punto fundamental introduciendo un neologismo para distinguir el sentido preciso de "el uso del lenguaje" en el cual él estaba, fundamentalmente, interesado. Él insistió en que, al hablar de la fuerza de una expresión, sobre todo estaba apuntando a aquello que el agente podría estar haciendo *al* decir lo que decía. Trató de distinguir esta dimensión del otro conjunto de cosas que podríamos estar haciendo cuando usamos las palabras. Este otro conjunto incorpora las cosas que podemos lograr (intencionalmente o de otro modo) como el resultado de hablar con una cierta fuerza. Separando la cuestión de qué podemos hacer *al* decir algo de lo que puede suceder al provocar algo *por* lo que decimos, Austin propuso la distinción entre dos fuerza opuestas de las expresiones: la fuerza ilocutiva y la fuerza perlocutiva.[8]

Para ilustrar los refinamientos que Austin, entonces, ha podido introducir al análisis del "significado" en términos de "el uso de las palabras" sugerido por Wittgenstein, vale la pena tener en mente un simple ejemplo. En la discusión que sigue, así como en mi intento por explorar algunas implicaciones ulteriores de ésta en el capítulo 7, adapto un ejemplo planteado, en principio, por P. F. Strawson en su análisis del papel de las intenciones y de las convenciones en la comprensión de los actos de habla.[9] Un policía ve a un patinador en un lago y le dice: "El hielo ahí está muy delgado". El policía dice algo y las palabras significan algo. Para entender el episodio, obviamente, necesitamos saber el significado de las palabras. Pero también necesitamos saber lo que el policía estaba *haciendo al* decir lo que dijo. Por ejemplo, el policía puede haber estado *advirtiéndole* al patinador. La

[7] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, p. 99.
[8] *Ibid.*, pp. 109-120.
[9] P. F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, p. 153.

expresión puede haber sido emitida en una ocasión determinada con la fuerza ilocutiva de la advertencia. Finalmente, el policía, al mismo tiempo, ha logrado causar algunas consecuencias perlocutivas ulteriores *diciendo* lo que dijo. Por ejemplo, el policía pudo haber logrado persuadir o atemorizar, o tal vez, simplemente, irritar o divertir al patinador.

El objetivo principal de Austin fue el de clarificar la idea de "uso del lenguaje" en la comunicación. Por lo tanto, él puso su mayor énfasis en el hecho de que los hablantes pudieran explotar la dimensión de la fuerza ilocutiva con el fin de –como dice el título de su libro– hacer cosas con palabras. Como resultado, él, más bien, tuvo poco que decir acerca de la naturaleza de la relación entre la dimensión lingüística de la fuerza ilocutiva y la capacidad de los hablantes de explotar esa dimensión para realizar el espectro de actos de habla –y especialmente, los actos ilocutivos– en la clasificación que a él más le interesaba.

Sin embargo, me parece que para pensar correctamente esta relación hay que tener en cuenta el hecho de que, como Austin siempre subrayó, hablar con una cierta fuerza ilocutiva normalmente implica realizar un *acto* de cierto tipo que compromete una conducta deliberada y voluntaria. Como esto sugiere, y como sucede con todos los actos voluntarios, lo que debe conectar la dimensión ilocutiva del lenguaje con la realización de actos ilocutivos son las intenciones del agente involucrado. Si se quiere aclarar este punto, consideremos otra vez el acto de habla de advertir a alguien. Para realizar ese acto particular, debemos no sólo emitir una expresión particular con la forma y la fuerza de una advertencia. Al mismo tiempo, debemos significar o postular la expresión como una advertencia y proponerla como para que sea tomada como una advertencia, de modo que sea reconocida como una instancia precisa de ese acto intencional. Como dijo Austin con su acostumbrada exactitud, para recuperar la fuerza ilocutiva pretendida de una expresión determinada, y por ende, la naturaleza de un acto ilocutivo realizado por el agente al decir lo que dijo, debe-

mos comprender el modo en que esa expresión determinada, en una ocasión dada, "debería haber sido tomada".[10]

Es cierto que Austin vacilaba en este punto. Cuando en principio, él introdujo el concepto de una ilocución, sugirió que la cuestión de si alguien ha realizado, por ejemplo, el acto de advertir, se trata esencialmente de una cuestión acerca de cómo quiso que su expresión fuera comprendida.[11] Pero (a la manera de Wittgenstein) él asumió que la "aprehensión" de los actos ilocutivos requiere la presencia de convenciones lingüísticas tan fuertes que más tarde pareció sugerir que son tales convenciones, más que las intenciones de los hablantes, las que determinan los actos ilocutivos.[12] No obstante, yo sigo pensando que es correcto expandir el análisis de Austin en la dirección que más tarde tomaron P. F. Strawson[13] y John Searle,[14] y posteriormente, Stephen Schiffer y David Holdcroft.[15] Creo que si deseamos suministrar la definición de actos ilocutivos que Austin no pudo proveer, necesitamos tomar seriamente su estatus como actos y pensar en las clases de intenciones que deben estar contenidas en su realización exitosa.[16]

[10] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, p. 99.

[11] *Ibid.*, p. 98.

[12] *Ibid.*, p. 128.

[13] El desarrollo de Strawson en sus *Logico-Linguistic Papers* (pp. 149-169) adquiere la forma de cuestionar la prominencia que Austin asigna a las convenciones (como opuestas a las intenciones de los hablantes) en su análisis de la "aprehensión".

[14] Para el lugar de las intenciones reflexivas en el análisis que hace Searle de los actos ilocutivos, véase John Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, pp. 60-61 [traducción al español: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1989].

[15] Schiffer despliega una versión de la teoría del significado intencional de Grice para analizar la relación entre significado y actos de habla. Stephen R. Schiffer, *Meaning*, Oxford, 1972, pp. 88-117. Véase también con la centralidad asignada al reconocimiento de las intenciones comunicativas en Kent Bach y Robert M. Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, 1979.

[16] Como lo argumenté antes en "Conventions and the Understanding of Speech-Acts", en *Philosophical Quarterly*, 20, 1970, pp. 118-138.

Si bien el alcance de mis ideas ha sido expositivo, pienso que es vital añadir que corremos el riesgo de perder la dimensión de su importancia si las consideramos como una exposición de algo denominado "la teoría de los actos de habla". Me parece que es un error muy serio afirmar que Wittgenstein o Austin postulan una teoría, en el sentido de plantear una hipótesis sobre el lenguaje. Se podrían definir mejor sus logros como aquellos que encuentran una forma de describir –y por lo tanto, de llamar nuestra atención sobre– una dimensión y un recurso del lenguaje que todo hablante y escritor explota todo el tiempo, y que debemos identificar siempre que queramos entender una expresión seria.

Expresar sus argumentos en este estilo no implica solamente insistir en una *façon de parler* preferida. Más bien, se trata de insistir en que perderemos la relevancia del análisis de los actos de habla si lo consideramos meramente como otro ejemplo de jerga filosófica que podríamos dejar de lado si no nos gusta cómo suena. La terminología que he estado describiendo apunta a un hecho sobre el lenguaje.[17] Por supuesto, podemos querer negar que éste cumple esa función adecuadamente. Pero difícilmente podamos negar el hecho mismo: que alguien que emite una expresión seria siempre está haciendo algo al tiempo que dice algo, y que lo hace en virtud de decir lo que dijo. Para evitar malos entendidos, hacemos uso de numerosos verbos cuya función precisa es la de permitirnos hacer explícito exactamente lo que nos vemos haciendo a nosotros mismos al decir lo que decimos. Añadimos comentarios como: "te estoy advirtiendo", "te estoy ordenando" (o aún más: no estoy dando órdenes, estoy solamente advirtiéndote, sugiriéndote, diciéndote algo). El problema de la interpretación surge, en parte, porque generalmente no nos preocupamos, incluso ni en aquellos casos cotidianos, por hacer exacta-

[17] Este punto está bien desarrollado en Sandy Petrey, *Speech Acts and Literary Theory*, Londres, 1990, p. 22.

mente explícito lo que nos vemos haciendo, aún menos en el caso de aquellos actos de comunicación enormemente complejos que normalmente atraen a los críticos literarios y a los historiadores de las ideas. De hecho, puede ser imposible recuperar algo más que una pequeña fracción de las cosas que, por ejemplo, estaba haciendo Platón en *La República*. Mi punto es, solamente, que la medida en que podemos entender *La República* depende, en parte, de la medida en que podamos recuperarla.

III

Ahora, me gustaría recurrir a algunos de mis propios estudios sobre el significado y los actos de habla para elaborar y examinar, al mismo tiempo, la incidencia de estos tópicos en la interpretación de textos.[18] Sin embargo, antes de hacer esto, es preciso que haga frente a una seria objeción que varios críticos han levantado en contra de la exposición que he hecho del caso. Ellos argumentan que yo no puedo esperar deducir de la teoría de la acción lingüística las implicaciones de interpretación textual que aseguro encontrar en ella, puesto que mi explicación de tales implicaciones contiene una comprensión equivocada de la teoría misma.

Mis críticos aseguran encontrar dos errores contrastantes en mi exposición de las conexiones entre las intenciones de los hablantes y la fuerza de las expresiones. Una es, como dijo Keith Graham, que yo

[18] En particular, volveré sobre mis siguientes trabajos: "Conventions and the Understanding of Speech-Acts", "On Performing and Explaining Linguistic Actions", en *Philosophical Quarterly*, 21, 1971, pp. 1-21; "Hermeneutics and the Role of History", en *New Literary History*, 7, 1975, pp. 209-232; "Action and Context"; "From Hume's Intentions to Deconstruction and Back", en *Journal of Political Philosophy*, 4, 1996, pp. 142-154.

no logro reconocer que las intenciones ilocutivas pueden estar presentes en ausencia de cualquier acto ilocutivo correspondiente. Por ejemplo, aún si yo he logrado hablar o escribir con la pretendida fuerza de una advertencia, puedo fracasar en la realización del correspondiente acto ilocutivo que hace que alguien quede advertido.[19]

Se podría retrotraer esta crítica a la explicación original que da Austin de los actos de habla, y aún con más claridad, a la elaboración que hace Strawson de ella. De modo reconocible, Austin pensó que era esencial para la realización exitosa de un acto, digamos, de advertencia, que el agente asegurara la "aprehensión" del acto *como* un acto de advertencia.[20] Más aún, Austin dejó en claro, y Strawson lo aclaró todavía más, que esta noción de "aprehensión" depende de un análisis particular del elemento descriptivo en el concepto de acción, un análisis que la crítica de Graham, a su vez, asume como correcto. El análisis en cuestión es aristotélico en su origen. La idea básica es que cualquier acción voluntaria debe ser capaz de ser representada por la fórmula "causando que p", donde el valor asignado a "p" debe ser tal que indique el nuevo estado de cosas producido como resultado de la acción.[21] Por lo tanto, realizar una acción es producir un nuevo estado final de cosas discernible, uno que pueda ser representado no meramente como una consecuencia de la acción, sino como un índice de la realización exitosa de ésta. Como Austin mismo lo enunció: "no se puede decir que he advertido a mi auditorio, salvo que éste oiga lo que digo y lo tome con un cierto sentido".[22] Para que mi acto sea realizado, debe haber algo verdaderamente nuevo de parte de mi

[19] Keith Graham, "How Do Illocutionary Descriptions Explain?", en James Tully (comp.), *Meaning and Context...*, p. 151.

[20] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, p. 116.

[21] Para una elaboración de esta propuesta, véase Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, pp. 171-186.

[22] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, p. 116.

auditorio. Al menos debo haber logrado alterar su estado de comprensión, aún si no pude lograr afectar su voluntad.

No obstante, es este análisis familiar el que me parece defectivo.[23] Por supuesto es cierto que no puede afirmarse que yo te he advertido si no he causado que "p" (que estés advertido). Pero esto implica solamente plantear la descripción a través de una transformación pasiva; queda por asignarle un valor a "p". Y aquí me parece a mí (con la venia de Austin y de también Graham), que existen muchas locuciones que describen acciones en las cuales el único valor que podemos esperar asignarle a "p" –el estado de cosas producido por la acción– es que éste *es* el estado de cosas producido por la acción. Para decirlo con más elegancia, como lo ha hecho Donald Davidson, hay muchos casos en que "p" meramente designa un evento, no un verdaderamente nuevo estado de cosas que pueda ser representado como la consecuencia de la realización exitosa de un acto.[24] Ciertamente, me parece que esto corresponde al caso de la advertencia. Advertir a alguien es advertir el hecho de que alguien corre peligro. Tener éxito en la realización del acto ilocutivo de advertir es, por lo tanto, tener éxito en advertir ese hecho.[25] Lo mismo sucede con aquellos casos paradigmáticos de actos ilocutivos como felicitar, informar, etc. Provocar el hecho de que alguien sea felicitado es meramente dirigirse a él en un estilo apropiadamente admirativo; para hacer que alguien sea informado, simplemente hay que emitir una instrucción en forma adecuada. En ninguno de estos casos es necesario que se cree un estado "verdaderamente nuevo" en la persona a la que se dirigen esas

[23] Como traté de demostrarlo en mi artículo "On Performing and Explaining Linguistic Actions", pp. 3-12.

[24] Donald Davidson, "The Logical Form of Action Sentences", en Nicholas Rescher (comp.), *The Logic of Decision and Action*, Pittsburgh, 1967, pp. 81-95.

[25] Sobre la semántica de "advertir" véase también Daniel Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, Cambridge, 1990, vol. I, p. 174.

palabras para que la realización del acto ilocutivo sea exitosa. Siendo esto así, no tiene sentido sugerir, como Austin y Graham han hecho, que alguien podría tener éxito al hablar con una intencionada fuerza ilocutiva de advertencia y aún así fracasar al realizar el correspondiente acto ilocutivo de producir que alguien sea advertido. Pues lograr que alguien quede advertido, es simplemente, lograr advertir el hecho de que esa persona está en peligro.

Vuelvo ahora al error contrastante que Graham y otros[26] han reclamado detectar en mi análisis de las relaciones entre las intenciones y los actos ilocutivos. Ellos argumentaron que, así como precisamente pueden existir intenciones ilocutivas sin sus actos correspondientes, así "yo puedo realizar un acto ilocutivo en ausencia de una intención apropiada".[27] Por lo tanto, lo que se dice que yo dejo de tener en cuenta es la clase de lo que Graham describe como "actos ilocutivos no intencionales".[28]

No obstante, no se trata de que yo desestime esta clase de actos, sino, más bien, que yo no creo en su existencia. Sin embargo, decir esto no es, de ninguna manera, caer en el absurdo –como asume Graham– de creer que es imposible advertir a alguien sin tener la intención de hacerlo. Es sólo insistir en que, si yo alerto a alguien sin intención de hacerlo, no es porque yo realizo el acto ilocutivo de advertir, pero sin intención. Como he argumentado antes, realizar el acto ilocutivo de advertir implica siempre hablar en el modo y con la fuerza intencionada de una advertencia. El acto se constituye como

[26] Para una discusión cuidadosa, véase J. R. McCullagh, *The Truth of History*, Londres, 1998, pp. 150-155. Para críticas posteriores, véase Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, 1999, pp. 40-42.

[27] Keith Graham, "How Do Illocutionary Descriptions Explain?", p. 152. Para la misma crítica, véanse Ian Shapiro, "Realism in the Study of the History of Ideas", p. 563, y David Boucher, *Texts in Contexts: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Dordrecht, 1985, pp. 220, 230.

[28] Keith Graham, "How Do Illocutionary Descriptions Explain?", pp. 153, 163.

acto de advertencia por las complejas intenciones contenidas en su realización. Sin embargo, la razón por la cual es posible advertir involuntariamente a alguien, es que puede haber circunstancias en las cuales el emitir una cierta expresión sea tomado, inevitablemente, como un caso de advertencia de peligro. En tales circunstancias, se comprenderá que el agente ha hablado, y de hecho, ha hablado, con la fuerza ilocutiva de una advertencia. Éste seguiría siendo el caso, incluso, si el agente hablara sin la intención de advertir, y, como consecuencia, fracasaría en la realización del correspondiente acto ilocutivo.

Mis críticos no logran comprender lo que para mí es la esencia de la distinción original que hace Austin entre fuerzas ilocutivas y actos ilocutivos. El primer término apunta a un recurso del lenguaje; el segundo, a la capacidad de los agentes para explotarlo en la comunicación. Los actos ilocutivos que realizamos se identifican, como todos los actos voluntarios, por nuestras intenciones; pero las fuerzas ilocutivas contenidas en nuestras expresiones están determinadas, fundamentalmente, por su significado y por su contexto. Es por estas razones que puede suceder perfectamente que al realizar un acto ilocutivo, mi expresión pueda contener, al mismo tiempo, y sin que yo lo pretenda, un alcance más amplio de fuerza ilocutiva.[29] (Por ejemplo, aunque yo haya intentado solamente advertirte, mi expresión puede tener, al mismo tiempo, como suele suceder, la fuerza ilocutiva de informarte algo.) Pero esto es sólo decir que, debido a la riqueza de cualquier lenguaje natural, muchas y tal vez la mayoría de nuestras expresiones, contienen alguna medida de fuerza ilocutiva involuntaria.[30] De ninguna manera se trata de señalar una clase de actos ilocutivos involuntarios.

[29] David Holderoft, *Words and Deeds*, pp. 149-150, 154.

[30] Como nota Holdcroft, no es claro que esto sea reconocido en la explicación de Schiffer. Véase también la explicación "generativa" de las fuerzas ilocutivas dada en Travis, la cual opera sin la distinción entre la fuerza ilocutiva de las expresiones y la

Habiendo intentado estas aclaraciones, me encuentro ahora en posición de retornar a la pregunta planteada al comienzo: ¿qué se puede esperar de la teoría de los actos de habla con respecto a la interpretación de los textos? Aquí debo empezar por dar una respuesta negativa con el mayor énfasis posible. La teoría *no* nos dice, ni yo lo creo, que las intenciones de los hablantes y de los escritores constituyen ni la única ni la mejor guía para comprender sus textos o sus otras expresiones.

Por supuesto, ha habido una escuela de crítica cuyo objetivo fue el de basar la interpretación, precisamente, en la explicación de la intencionalidad autoral. E. D. Hirsch, Peter Juhl y otros han sostenido que, en palabras de Hirsch, si deseamos entender "el significado de un texto" necesitamos comprender "lo que el texto dice", lo que a su vez, implica que recuperemos "lo que dijo su autor".[31] La tesis de Hirsch, como la de Juhl, es, entonces, que el "significado verbal" de un texto "requiere la voluntad determinante" de un autor, y que es en esto en lo que debe concentrarse el crítico que interpreta si su objetivo es tratar de recuperar y comprender correctamente el significado de un texto.[32]

De acuerdo con muchos de mis críticos, ésta es la tesis que yo defiendo.[33] Pero, de hecho, yo me he comprometido poco con este

---

fuerza ilocutiva pretendida con la cual los hablantes puedan emitirlas, y que consecuentemente concluye con la afirmación de que, en general, "cada expresión tendrá exactamente una fuerza ilocutiva". CharlesTravis, *Saying and Understanding*, Oxford, 1975, p. 49.

[31] E. D., Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven, 1967, pp. 12, 13. Cf. con Hirsch, "In Defense of the Author", en David Newton-De Molina (comp.), *On Literary Intention*, pp. 87-103, y con P. D. Juhl, "Can the Meaning of a Literary Work Change?", en A. P. Foulkes (comp.), *The Uses of Criticism*, Frankfurt, 1976, pp. 133-156.

[32] Hirsch, *Validity in Interpretation*, p. 27. Para comentarios de Juhl sobre Hirsch, véase su obra *Interpretation*, Princeton, 1980, pp. 16-44.

[33] Dominik LaCapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", en *History and Theory*, 19, 1980, p. 254; Deborah Baumgold, "Political Commentary on the History of Political Theory", en *American Political Science Review*, 75, 1981, p. 935; John G. Gunnell, "Interpretation and the History of Political Theory...", p. 318;

argumento,[34] y en la medida en que lo he hecho, he defendido extensamente el caso antiintencionalista. Concuerdo con el hecho de que cuando un texto dice algo diferente de lo que su autor pretendió decir, debemos conceder que esto es, no obstante, lo que el texto *dice*, y por lo tanto, que éste porta un significado diferente de aquel que su autor había pretendido.[35] No es éste, quizá, un punto muy sutil como para insistir en él con tanta vehemencia como se ha tornado de moda. Pero, si se ve la cuestión en un estilo suficientemente miope, como una cuestión sobre la comprensión de *textos*, entonces, por supuesto, el reclamo es válido. Ciertamente, sería sorprendente que todos los significados, implicaciones, connotaciones y resonancias que un ingenioso intérprete adujera encontrar en un texto, pudieran, a su vez, ser mostrados como el reflejo de las intenciones del autor en cada punto. Y sería directamente erróneo inferir que, si nos encontráramos con ciertos elementos que, obviamente, no fueron pretendidos, los excluyéramos de una explicación del significado del *texto*.

No obstante, yo sólo quise hablar de esto en la medida en que me permitiera distinguirlo de una segunda y diferente cuestión que surge acerca de la intencionalidad autoral. Esta es la que plantea qué puede

---

Steven Seidman, "Beyond Presentism and Historicism: Understanding the History of Social Science", en *Sociological Inquiry*, 1983, pp. 83, 88; Joseph V. Femia, "A Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of Ideas", en James Tully (comp.), *Meaning and Context*..., p. 157; John Keane, "More Theses on the Philosophy...", p. 207; David Harlan, "Intellectual History...". He respondido a la crítica de Harlan en mi artículo, "From Hume's Intention...".

[34] Como está bien señalado en Peter L. Jenssen, "Political Thought as Traditionary Action: the Critical Response to Skinner and Pocock", en *History and Theory* 24, 1985, pp. 115-146. Cf., también con Wilhelm Vossenkuhl, "Rationalität und historisches Verstehen. Quentin Skinner's Rekonstruktion der politischen Theorie", en *Conceptus*, 16, 1982, pp. 27-43; Maurizio Viroli, "'Revisionisti' e 'Ortodossi' Nella Storia delle Idee Politiche", en *Rivista di Filosofia*, 78, 1987, pp. 121-136.

[35] Un punto excelentemente planteado en John Dunn, *Political Obligation in its Historical*..., p. 84.

haber significado o pretendido un autor a través de una expresión (más allá de su propio significado). Para decirlo en términos de la misma jerga que he venido usando, mi principal interés no tiene que ver con el significado sino más bien con la realización de actos ilocutivos.

Como ya he argumentado, la pregunta de qué habrá querido decir un hablante o un escritor al decir algo surge en el caso de cualquier expresión seria. Pero plantea los más agudos problemas para la interpretación en dos tipos de casos principales. Uno es cuando estamos frente a códigos retóricos ocultos tales como la ironía. Como ya lo he insinuado en el capítulo 4, pareciera que en este caso es indiscutible que nuestra comprensión debe depender de nuestra capacidad para recuperar lo que el autor intentó o quiso decir a través de lo que dijo. Pero parece importante subrayar el modo en que eso es así. Pues me parece que el argumento ha sido mal formulado por aquellos que, como Peter Juhl, han querido sostener la tesis sobre la intencionalidad autoral que yo he ya considerado y dejado de lado.

Juhl y otros han argumentado que el fenómeno de la ironía provee la evidencia más clara en favor del reclamo de que necesitamos recuperar las intenciones del autor si queremos entender "el significado de una obra", el significado de lo que se ha dicho.[36] Pero cuando alguien habla o escribe irónicamente, bien puede ser que no exista ninguna dificultad para entender el significado de lo que se dijo. Bien puede ser que se ha dicho todo en virtud de su significado ordinario. En general, se encuentra una dificultad para entender semejantes expresiones no porque hay dudas acerca de su significado, sino más bien, porque existen ciertas dudas sobre si el hablante realmente quiso decir lo que dijo.

En otras palabras, el problema para detectar la ironía surge, no como un problema sobre el significado, sino sobre los actos ilocutivos.

[36] P. D. Juhl, *Interpretation*, pp. 62, 64. Véase también Laurent Stern, "On Interpreting", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 39, 1980, pp. 122-124.

El hablante irónico emite una expresión con un cierto significado. Al mismo tiempo, él se presenta realizando un acto ilocutivo de una clase que se incluye dentro de la gama convencionalmente realizada por esas expresiones. Desarrollando un ejemplo mencionado en el capítulo 4, la forma y la fuerza aparente del argumento de Daniel Defoe en *The Shortest-Way with the Dissenters* son las que sugieren, recomiendan o solicitan un curso de acción particular. (Que los disidentes religiosos deben ser suprimidos y preferentemente, ejecutados.) Sin embargo, al leer esta simple propuesta de Defoe, comenzamos a dudar de si la manera estándar que el significado de una expresión nos ayuda a decodificar su pretendida fuerza ilocutiva aplica para este caso particular. Llegamos a ver que Defoe está haciendo un comentario sobre la misma idea de emitir semejante expresión con la fuerza intencional que una mera inspección de su significado podría tentarnos a asignarle. La expresión contiene un indudable forma y la fuerza aparente de una recomendación, incluso, de una demanda. Pero Defoe no está realizando el correspondiente acto ilocutivo. Por el contrario, su intención ilocutiva es la de ridiculizar la intolerancia que podría encarnar su realización.

Entonces, éste sería un tipo de caso en el que creo que es indispensable recuperar las intenciones de los autores si queremos comprender sus expresiones. Pero no es porque, como piensa Juhl, de otro modo fracasaríamos en el intento de entender el significado de lo que se ha dicho. Lo que Defoe dijo fue que la disidencia religiosa debería ser considerada entre los crímenes capitales.[37] Lo que esto significa es que la disidencia religiosa debería ser considerada entre los crímenes capitales. La razón por la cual debemos recuperar las intenciones de

[37] Daniel Defoe, "The Shortest-Way with the Dissenters" [1702], en James T. Boulton (comp.), *Daniel Defoe*, Londres, 1965, p. 96. Laurent Stern menciona el ejemplo (p. 124) pero según mi opinión deduce mal la moraleja. Véase la útil discusión en Bevir, *The Logic of the History*..., pp. 81-82.

Defoe es, más bien, porque de otro modo fracasaríamos en el intento de comprender lo que él *estaba haciendo* al emitir esa expresión particular. Las intenciones que debemos recuperar son las intenciones ilocutivas contenidas en su acto de ridiculizar y, por lo tanto, de poner en cuestión la intolerancia religiosa de su época. Cuando llegamos a apreciar que éste es el modo en que el autor quiso que su expresión (con su significado determinado) fuera entendida puede decirse que recuperamos sus intenciones.

Me dedicaré ahora a otro espectro mucho más amplio de casos en los cuales la recuperación de esta forma de intencionalidad origina dificultades especiales. Esto es, cuando el hablante o el escritor emiten expresiones serias pero no logran dejar en claro cómo deberían tomárselas o entenderse, exactamente. Por supuesto, esto puede suceder porque (como en el caso de la ironía) el hablante carece del motivo estándar que normalmente poseemos para hacer totalmente explícita la fuerza intencional de nuestras expresiones. Pero, más bien, la razón más usual es que el significado mismo de la expresión, junto con el contexto de su ocurrencia, son tales, que el hablante no tiene ninguna duda acerca de la capacidad de su audiencia para asegurar la "aprehensión" del acto ilocutivo pretendido.

Tal confianza está, usualmente, bien arraigada en el caso de las comunicaciones cotidianas. Por lo que, en general, nos resulta exagerado emplear lo que Austin denominó como fórmulas realizativas explícitas para hacer manifiesto el modo en el que pretendemos deben tomarse exactamente nuestras expresiones.[38] No obstante, aún en estos casos, podemos, a veces, sentir la necesidad de reasegurar nuestra recepción pretendida. Esto es lo que nos conduce a decir cosas como: "Cuando dije que el hielo allí encima estaba muy delgado, no te estaba criticando, sólo te estaba haciendo una advertencia". Tan pronto como nos ocupamos de casos más complejos, especial-

[38] Para Austin, *How to Do Things with Words*, pp. 56 y ss.; véase también p. 116 n.

mente de expresiones históricas en las que ya no se cuenta con la recepción pretendida, tales problemas de "aprehensión" se tornan rápidamente más agudos. En esas instancias, puede llegar a ser extremadamente difícil recuperar lo que el autor estaba haciendo al decir lo que dijo. Pero el punto en que he estado insistiendo todo el tiempo es que, si no podemos, de algún modo, realizar este acto de recuperación, nos quedará una dimensión entera sin comprender.

Para sintetizar: he distinguido dos cuestiones sobre el significado y la comprensión de los textos. Una es la cuestión de qué significa el texto, la otra, la de qué puede querer significar su autor. He argumentado que, si vamos a tratar de entender un texto, ambas cuestiones deben ser abordadas. No obstante, es verdad que mientras estas cuestiones puedan ser diferenciadas, no están, en última instancia, desligadas. Si yo quiero entender lo que alguien quiere significar, o quiero conocer su intención, a través de lo que ha dicho, primero debo estar seguro de que el significado de lo que dijo fue el mismo, el pretendido. Pues de otro modo, no habría nada que pudiera significarse a través de él. Sin embargo, como he intentado subrayar, esto debe distinguirse por todos los medios de la tesis de que el significado de un texto puede ser identificado por medio de las intenciones de su autor. Cualquier texto contendrá, normalmente, un significado pretendido, y ciertamente, la recuperación de ese significado constituye una precondición para la comprensión de lo que su autor pudo haber significado. Pero cualquier texto de cierta complejidad siempre contendrá, en relación con el significado, mucho más de lo que podría intentar incluir aun el más imaginativo y vigilante autor. Paul Ricoeur ha hablado de esta conexión como un "excedente" ("surplus") de significado, y yo concuerdo totalmente con esta fórmula.[39] Tan lejos estoy

[39] Para la centralidad de este tema en la hermenéutica de Paul Ricoeur, véase T. M. Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, Amsterdam, 1981. Para una discusión de mi propia aproximación en contraste con la de Ricoeur, véase Martyn P. Thompson,

de suponer que los significados de los textos pueden ser identificados a través de las intenciones de su autor. Lo que debe identificarse a través de tales intenciones es solamente lo que los autores quisieron decir a través de ellos.

IV

Retomo ahora las implicaciones metodológicas –y, por lo tanto, prácticas– sobre las cuales he argumentado extensamente. He estado reclamando (para volver al modo en que Austin formula este asunto) que la comprensión o la "aprehensión" de la fuerza ilocutiva intencional de cualquier expresión constituirá una condición necesaria para el entendimiento de la expresión misma. Pero, ¿cómo se alcanza en la práctica este proceso de "aprehensión" en el caso de los múltiples actos lingüísticos complejos que generalmente son objeto de interés de los críticos literarios y de los historiadores de las ideas?[40]

Los filósofos del lenguaje no brindan mucha ayuda en este punto, pero me parece que, a grandes rasgos, podemos distinguir dos ingredientes principales en el concepto de "aprehensión". El determinante más obvio de la fuerza intencional de cualquier expresión debe ser el significado de la expresión misma. Consideremos sólo el hecho más obvio: el significado es afectado por el modo gramatical. Cuando el policía emite la expresión: "El hielo ahí encima está muy delgado", la fuerza ilocutiva buscada no puede, por ejemplo, ser la de cuestionar al

---

"Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning", en *History and Theory*, 32, 1993, pp. 248-272.

[40] Keith Graham, "The Recovery of the Illocutionary Force", en *Philosophical Quarterly*, 30, 1980, pp. 147-148. Ian Shapiro repite esta crítica, "Realism in the Studies... ", p. 548. Véase también David Boucher, *Texts in Contexts*..., p. 212; Joseph Levine, "Method in the History of Ideas: More, Machiavelli and Quentin Skinner", en *Annuals of Scholarship*, 3, 1986, pp. 38, 44-45.

patinador.[41] Esto no implica decir –como lo hacen Jonathan Cohen, Stephen Schiffer y otros– que el concepto de fuerza ilocutiva simplemente describe un aspecto del significado de las expresiones.[42] Mi propósito general ha sido el de insistir en que esto apunta a una dimensión separada del lenguaje.[43] Pero no puede haber duda de que el significado de las expresiones ayuda a limitar el espectro de fuerzas ilocutivas que pueden portar, y por consiguiente, ayuda a excluir la posibilidad de que ciertos actos ilocutivos estén siendo realizados.

El segundo determinante que he tratado de distinguir es el del contexto y la ocasión de las expresiones.[44] La importante noción de contexto es aquí de gran complejidad,[45] pero podemos individualizar su elemento más importante con facilidad. Se trata del hecho –que ya he intentado subrayar en el capítulo 4– de que todas las expresiones serias contienen, característicamente, la intención de ser concebidas como actos de comunicación. Como Austin siempre insistió, éstos ocurren de modo característico, sea como actos de un carácter convencionalmente reconocible, sea más ampliamente, en la forma de intervenciones reconocibles en lo que Austin denominó una situación total de acto de habla.[45] Este segundo punto puede extenderse y

[41] Sobre interrogativos y performativos, véase David Holdcroft, *Words and Deeds*, pp. 105-106.

[42] He intentado rebatir el escepticismo de Cohen en mi artículo "Conventions and the Understanding of Speech-acts", pp. 120-121, 128-129. Véase también Keith Graham, *J. L. Austin: A Critique of Ordinary Language Philosophy*, Brighton, 1977.

[43] Para una discusión sobre este punto, véase Mark Bevir, *The Logic of the History...*, pp. 134-137.

[44] Para una crítica sobre esta concepción del contextos de las expresiones, véase Francis Oakley, *Politics and Eternity: Studies in the HIstory of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden, 1999, pp. 8-24.

[45] Sobre las complejidades filosóficas, véase David Holdcroft, *Words and Deeds*, pp. 151-170. Sobre las dificultades prácticas correspondientes a la reconstrucción de contextos de textos históricos, véase Robert D. Hume, *Reconstructing Contexts...*

[46] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, pp. 116-120.

alinearse con mis intereses actuales si se hace hincapié en el hecho de que las clases de expresiones que estoy considerando no pueden ser consideradas nunca, simplemente, como cadenas de proposiciones; éstas deben ser consideradas siempre, al mismo tiempo, como argumentos. Pero argumentar implica siempre argumentar a favor o en contra de cierta asunción o de un punto de vista o curso de acción. De esto se sigue que, si deseamos comprender tales expresiones, tendremos que encontrar algunos medios de identificar la naturaleza precisa de la intervención constituida por el acto de emitirla. Considero que éste es el paso más importante que debemos dar en el intento de captar lo que alguien pudo haber querido significar al decir algo.[47] Si fracasamos al captar esto, nos encontraremos, como señaló David Wootton, en una posición comparable a la de alguien que escucha la prosecución o la defensa en un juicio penal sin haber escuchado a la otra parte. Nos será imposible entender "por qué nunca se continúan las líneas argumentales prometedoras, mientras que en otras ocasiones se someten a extensos exámenes distinciones que parecen triviales y asuntos que parecen secundarios".[48] Para decirlo con otras palabras, hay un sentido en que debemos entender por qué una cierta proposición ha sido formulada si queremos entender la proposición misma.[49] No tenemos que verla sólo como una proposición sino como un movimiento dentro de una argumentación. En consecuencia, debemos comprender por qué vale la pena hacer ese movimiento preciso de recapturar las presuposiciones y los propósitos que están incluidos en su realización.

[47] James Tully, "The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics", en James Tully (comp.), *Meaning and Context...*, pp. 8-10.

[48] David Wootton, prefacio e introducción a *Divine Right and Democracy*, Harmondsworth, 1986, p. 10.

[49] Para esta formulación, véase Michael Ayers, "Analytical Philosophy and the History of Philosophy", en Jonathan Rée, Michael Ayers y Adam Westoby (comps.), *Philosophy and its Past*, Brighton, 1978, pp. 116-120.

Aquí estoy generalizando el *dictum* de R. G. Collingwood que afirma que la comprensión de cualquier proposición requiere que identifiquemos a qué pregunta se entiende que ésta debe responder.[50] Lo que estoy postulando es que cualquier acto de comunicación constituirá siempre la asunción de determinada posición en relación con alguna conversación o argumentación preexistente. Por consiguiente, si deseamos comprender qué se ha dicho, deberemos identificar qué posición exacta se ha tomado. En este sentido he expresado mi alegato en los términos que Austin usa para reclamar que necesitamos ser capaces de entender lo que el hablante o el escritor pueden haber estado haciendo al decir lo que dijeron. Pero creo que éste es un rasgo fascinante, aunque no advertido, del análisis de Austin que, a su vez, puede ser considerado como una ejemplificación de lo que Collingwood llamó "la lógica de la pregunta y de la respuesta".[51]

Una observación final sobre esta idea de intervenir en un contexto. No hay una implicación de que el contexto relevante deba ser inmediato.[52] Como J. G. A. Pocock ha subrayado especialmente, los problemas que los escritores intentan resolver pueden haberse planteado en un período muy remoto, incluso dentro de una cultura totalmente diferente.[53] El contexto apropiado para entender el punto de las expresiones de tales escritores será siempre cualquier contexto que nos permita apreciar la naturaleza de la intervención constituida por

[50] R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, 1939, p. 39.

[51] *Ibid.*, pp. 29-43. Sobre la pragmática de la explicación, véase también Alan Garfinkel, *Forms of Explanation*, New Haven, 1981, pp. 7-14.

[52] Aquí intento hacer frente a una crítica hecha por Stephen Turner, "Contextualism and the Interpretation...", pp. 283-286.

[53] Véase J. G. A. Pocock, "Political Ideas as Historical Events: Political Philosophers as Historical Actors", en Melvin Richter (comp.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, 1980, especialmente pp.147-148; y también J. G. A. Pocock, "Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech", en *Political Theory*, I, 1973, pp. 27-45.

sus expresiones. Para recuperar ese contexto en cualquier caso en particular, debemos comprometernos en una investigación histórica extremadamente amplia tanto en su espectro como en sus detalles.

Ya he señalado esos compromisos en los capítulos 4 y 5, pero ahora es el momento para resumir mi caso. En esencia, mi argumento es que deberíamos comenzar por elucidar el significado, y por ende, el contenido de las expresiones que nos interesan, y luego, fijarnos en el contexto argumentativo de su ocurrencia para determinar cómo ellos se conectan o se relacionan, exactamente, con otras expresiones asociadas con el mismo asunto. Si logramos identificar este contexto con suficiente exactitud, eventualmente podremos tener la esperanza de interpretar lo que el hablante o el escritor que nos concierne estaba haciendo al decir lo que él o ella dijeron.

A modo de ilustración, consideremos el tipo de caso más directo: el de un simple enunciado declarativo. Por ejemplo, tomemos otra vez uno de los enunciados que he discutido en el capítulo 3: la idea de Maquiavelo de que los ejércitos mercenarios siempre socavan la libertad. No es difícil comprender el significado de la expresión misma. Pero deseamos, además, entender lo que Maquiavelo quiso decir al decirla. Entonces, nos dirigimos al contexto general en el que ella tuvo lugar. Supongamos que el sentimiento expresado por el enunciado era frecuente en la literatura política de la época. Entonces, estamos justificados para decir que Maquiavelo está repitiendo, sosteniendo o acordando con una actitud o un punto de vista aceptado. Pero al considerar más atentamente la intervención constituida por su expresión, podemos sentirnos capaces para investigarla más. Podemos sentirnos justificados al añadir que él está defendiendo, confirmando o suscribiendo una verdad aceptada. Por otro lado, podemos hallar que él esta diciendo algo que ya no es más aceptado, aunque alguna vez lo haya sido ampliamente. Entonces, tal vez, lo que él esté haciendo es reestablecer, reafirmar o recordar a su auditorio la verdad de lo que dice. Tal vez, más específicamente, él esté, al mismo tiempo, enfatizando, subrayando o insistiendo en su verdad. O, nuevamente, podemos

encontrar que lo que dice no está generalmente aceptado en absoluto. Entonces, tal vez, lo que está haciendo es negar o repudiar, o quizá, corregir y revisar una creencia generalmente aceptada. O, quizás, esté expandiendo, desarrollando, o ampliando un argumento ya establecido por medio de extraer sus implicaciones de una forma antes inexplorada. Al mismo tiempo, puede estar presionando o alentando un reconocimiento de este nuevo punto de vista, o advirtiendo, recomendando, o incluso, alertando a su audiencia sobre la necesidad de adoptarlo. Al prestar una atención mayor al contexto de la expresión, podemos esperar, gradualmente, refinar nuestro sentido de la naturaleza precisa de la intervención constituida por la expresión misma. Esto es, podemos esperar recapturar con un sentido mayor de los detalles lo que Maquiavelo pudo haber intentado o querido decir exactamente.

Acaso valga la pena comprender que el resultado de emplear este enfoque sea el de desafiar cualquier distinción categórica entre textos y contextos.[54] Algunos críticos, como John Keane me han acusado de adoptar un enfoque tradicional, del tipo, "autor-sujeto", lo que implica que yo tenga todavía que escuchar sobre la muerte del autor, anunciada hace ya mucho tiempo por Roland Barthes y Michel Foucault.[55] Es cierto que su anuncio siempre me chocó por parecerme exagerado. Obviamente, acepto que, si deseamos comunicarnos, todos estamos limitados por los conceptos disponibles. Pero no es menos cierto que este lenguaje constituye tanto un recurso como un constreñimiento (seguiré explorando este punto en los capítulos 8 y 9).[56] Esto significa

[54] Es valorable el énfasis que Jensen pone en este punto, en "Political Thought as Traditionary Action...", p. 129.

[55] Véase John Keane, "More Theses on...", p. 205, y Peter Kjellström, "The Narrator and the Archaeologist: Modes of Meaning and Discourse in Quentin Skinner and Michel Foucault", *Statvetenskaplig Tidskrift*, 98, 1995, pp. 21-41. Sobre la muerte del autor, véase Roland Barthes, "From Work to Text", pp. 73-81.

[56] Para una consideración positiva del la perspectiva que estoy tomando aquí acerca de las relaciones entre estructura y agencia, véanse Max Edling y Ulf Mörkenstam,

que, si queremos hacer justicia a aquellos momentos en que una convención es desafiada, o en que un lugar común es efectivamente subvertido, no podemos simplemente deshacernos de la categoría de autor. El punto adquiere mayor relevancia cuando reflexionamos que, en la medida en que nuestro mundo social se constituye a través de nuestros conceptos, cualquier alteración exitosa en el uso de un concepto constituirá, al mismo tiempo, un cambio en nuestro mundo social. Como ha observado James Tully, la lapicera puede ser un arma poderosa.[57]

No obstante, debería ser obvio que el método que estoy esbozando deja a la tradicional figura del autor con una salud extremadamente débil. Como Barthes y Foucault subrayaron desde un principio, al reiterar, producir y defender ideas trilladas –como generalmente lo hacen– los autores individuales pueden fácilmente parecer meros productos de sus contextos. Ciertamente, puede inferirse de mi enfoque que nuestra principal atención no debe detenerse en los autores individuales sino en el discurso más amplio de sus épocas.[58] El tipo de historiador que estoy describiendo es alguien que sobre todo estudia lo que J. G. A. Pocock llama "lenguajes" de debate, y sólo en forma secundaria examina la relación entre las contribuciones individuales y el rango del discurso como un todo.[59]

Varios de mis críticos –más notablemente, Martin Hollis y James Tully– han objetado que el método que estoy bosquejando todavía es insuficiente para establecer las intenciones o los significados de los

---

"Quentin Skinner: from Historian to Political Scientist", en *Scandinavian Political Studies*, 18, 1995, pp. 120-124.

[57] James Tully, "The Pen is a Mighty Sword...", p. 7.

[58] Para algunas observaciones especialmente perceptivas sobre la concepción del discurso en Foucault, véase David Hollinger, *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, 1985, pp. 149-151.

[59] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays...*, pp. 7-8, 23.

escritores individuales. Podemos decir que una contribución a un discurso preestablecido constituye un ataque a una posición, una defensa de otra, una revisión de una tercera, y así sucesivamente. Esto es, podemos establecer qué estaba haciendo ese autor. Pero, como subrayó Hollis, esto implica demostrar solamente que el autor estaba usando la gorra, no que le quedaba bien.[60] Para expresar la objeción con los términos que he venido utilizando, podemos esperar, por esos medios, identificar las fuerzas ilocutivas, pero no necesariamente cualquier acto ilocutivo.

Parece haber dos réplicas posibles: la más radical sería la de devolver la objeción y preguntar si es necesario que nos preocupemos por los estados mentales de los autores individuales. Estamos hablando de textos, y es válido considerar la performatividad que me interesa como una propiedad de los textos mismos. Nos quedaremos perfectamente contentos con poder observar que un texto constituye un ataque a una posición, una defensa de otra, una revisión de una tercera, y así sucesivamente. Podemos limitarnos a argumentar sobre la validez de esas afirmaciones, y a llevar a cabo la clase de investigación histórica que nos posibilite enriquecerlas y refinarlas. Por lo tanto, podemos limitar nuestro estudio enteramente a los textos, a sus características y comportamientos, y olvidarnos por completo de sus autores.

Hay tanto para decir en favor de esta propuesta que deberíamos limitarnos a estudiar lo que Foucault caracterizó como regímenes discursivos, y por ende, a una arqueología de los enunciados. Pero una réplica alternativa sería la que reconoce que los textos, después de todo, tienen autores, y que los autores tienen intenciones al escribirlos. Tal vez, la aspiración correcta sería la de tratar de acercar las diferencias entre la postura que reclama que un texto está haciendo algo

[60] Véanse Martin Hollis, "Say it with Flowers", pp. 139-140, y James Tully, "The Pen is a Mighty Sword...", p. 10.

y la que reclama que es el autor el que lo está haciendo. Para expresar el punto como una respuesta a Hollis y a Tully, a veces no parece que haya tantas dificultades para moverse desde un reclamo al otro: desde el que afirma que una expresión constituye una réplica a un argumento establecido, hasta el que explica que es su autor quien pretendió que la expresión constituyera, precisamente, esa réplica.

A modo de ilustración, consideremos otra vez el ejemplo que he venido tomando de las opiniones de Maquiavelo sobre los ejércitos mercenarios. Ya conocemos una serie de cosas que él ha estado haciendo, indudablemente, al decir lo que decía sobre ellos. Pero también sabemos que, si él estaba comprometido en un pretendido acto de comunicación, debe de haber estado haciendo algo intencionalmente al decir lo que dijo. Tal vez, la mejor hipótesis a adoptar sería la de que, más allá de lo que estuviera haciendo, lo estaba haciendo intencionalmente. Por lo tanto, y de hecho, hemos identificado la gama de fuerzas ilocutivas intencionales con las que su expresión fue producida.

Una vez alcanzado este punto, esperamos acercar más la brecha a través de examinar nuestra hipótesis de diferentes maneras. Dado que las intenciones dependen de creencias, podemos realizar un examen obvio al asegurarnos de que Maquiavelo poseía las creencias apropiadas para la formación de las clases de intenciones que le estamos atribuyendo. Podemos realizar todavía un test adicional sacando ventaja del hecho de que las intenciones con las que actuamos se encuentran siempre estrechamente ligadas a nuestros motivos. Esto provee un medio vital para corroborar cualquier hipótesis acerca de que el hablante o el escritor pueden haber pretendido que cierta expresión llevara una fuerza ilocutiva en particular. Pues la sospecha de que alguien haya realizado cierta acción se puede reforzar siempre (como lo sabe cualquier lector de novelas policiales) por el descubrimiento de que esa persona haya tenido un motivo para hacerlo. Finalmente, se pueden corroborar también las adscripciones de intencionalidad por medio de examinar la coherencia de las creencias

del hablante o del escritor. Supongamos que al emitir el enunciado que estamos considerando, Maquiavelo sostuvo una posición con respecto a un argumento, rechazó otra, denunció el curso de una acción, recomendó otra, y así sucesivamente. Asumiendo que él sostenía creencias mínimamente coherentes, podríamos afirmar con seguridad –en un sentido, podríamos predecir– que él habrá adoptado un número de actitudes relativas a esas creencias. Si él sostiene la posición (a), podemos esperar que rechace la negación de (a); si recomienda la alternativa (x), podemos esperar que critique lo contrario de (x), etc. Si luego de seguir investigando, nuestras expectativas no se cumplen, comenzaríamos a sentirlo como una pérdida. Pero, si logramos recuperar esa red de actitudes, sentiremos que nuestra hipótesis inicial está mucho más justificada: aquella de que, al emitir una expresión con la fuerza de sostener y recomendar una posición, él debe haber pretendido que esa expresión llevara exactamente, esa fuerza.

Finalmente, quiero subrayar el carácter wittgensteniano de esta posición. Nada de lo que yo digo presupone la ambición hermenéutica desacreditada de ponerme en los zapatos de otra gente para tratar de pensar sus ideas a su manera (según la infortunada frase de R. G. Collingwood). La razón por la cual no es necesario ese truco conjurador es que, como lo estableció Wittgenstein hace tiempo cuando criticó el concepto de un lenguaje privado, las intenciones con las cuales alguien realiza un acto de comunicación exitoso deben ser, *ex hypothesi*, públicamente legibles. Consideremos otra vez el ejemplo imaginario que ofrecí en el capítulo 5, el del hombre que mueve sus brazos con el fin de advertirme que un toro está a punto de atacarme.[61] Reconocer que él me está advirtiendo implica entender

[61] Pero, para una crítica de la interpretación que yo hago de este ejemplo, véase Brian Rosebury, "Irrecoverable Intentions and Literary Interpretation", en *British Journal of Aesthetics*, 37, 1997, pp. 15-27.

las intenciones con las cuales está actuando. Sin embargo, tal como yo observé, recuperar esas intenciones no supone identificar las ideas que él tenía dentro de su cabeza en el momento en que comenzó a mover sus brazos. Se trata, en cambio, de captar el hecho de que ese movimiento de brazos puede ser considerado como una advertencia, y de que ésta es, evidentemente, la convención a la que se apela en este caso en particular. No se requiere nada en el sentido de la "empatía", puesto que el significado del episodio es público e intersubjetivo.[62] Como resultado, como he tratado de demostrar, las intenciones con las cuales el hombre está actuando pueden ser inferidas a partir de la comprensión de la significación convencional del acto mismo.

He venido argumentando que los textos son actos, por lo que el proceso de comprensión de los mismos requiere, como en el caso de todos los actos voluntarios, que nosotros recuperemos las intenciones contenidas en sus realizaciones. Pero no es éste el misterioso proceso de empatía que la hermenéutica de la vieja escuela nos lleva a creer. Pues los actos son, a su vez, textos: ellos conllevan significados intersubjetivos que nosotros esperamos interpretar.[63]

Se ha vuelto una moda, últimamente, objetar que esta línea de argumento concede, en efecto, que la intencionalidad es, después de todo, irrecuperable. Esta es la conclusión extraída por Jacques Derrida al considerar un ejemplo que ya he mencionado en el capítulo 5:

[62] Cf. con la discusión en Clifford Geertz, *Negara*..., pp. 134-136. Sobre la falacia de suponer que los historiadores deben ser capaces de "comulgar con los muertos", véase también Cushing Strout, "Border Crossings: History, Fiction, and *Dead Certainties*", en *History and Theory*, 31, 1992, pp. 153-162.

[63] Sobre las acciones sociales como textos, véase Paul Ricoeur, "The Model of the Text...", y Clifford Geertz, *Local Knowledge*, pp. 30-33. Sobre una discusión sobre textos / acciones, véase también Rudolf A. Makkreel, "Traditional Historicism, Contemporary Interpretations of Historicity and the History of Philosophy", en *New Literary History*, 21, 1990, pp. 977-991.

aquél del fragmento encontrado entre los manuscritos de Nietzsche, que dice: "He olvidado mi paraguas".[64] Derrida concede que en esta instancia no hay dificultad para entender el significado de la oración. "Cualquiera comprende lo que quiere decir 'he olvidado mi paraguas'".[65] Su objeción es que esto todavía nos deja sin un "medio infalible" para recuperar lo que Nietzsche pudo haber pretendido o querido decir.[66] "Jamás tendremos la *certidumbre* de saber lo que Nietzsche quiso hacer o decir al anotar estas palabras".[67] Para expresar la objeción con la jerga de la teoría de los actos de habla (la que, al parecer, Derrida está aludiendo), no tenemos los medios para reconocer lo que Nietzsche estaba haciendo, no tenemos los medios para recuperar el acto de habla que él pretendió realizar. ¿Estaba meramente informando a alguien que había olvidado su paraguas? ¿O, en cambio, estaba explicando algo, o estaba disculpándose, criticándose, o simplemente lamentando un lapso de su memoria? Tal vez, como sugiere Derrida, él no quiso significar nada en absoluto. La hipótesis de Derrida es que nunca lo sabremos.

Debería ser claro, ahora, que no deseo discutir estas verdades tan obvias. Algunas expresiones carecen por completo de algún tipo de contexto del que podamos inferir las intenciones con que éstas fueron emitidas. Bien podemos estar obligados a conceder, en esos casos, que no podremos nunca llegar, siquiera, a una hipótesis plausible acerca de cómo la expresión en cuestión debería ser entendida. En efecto, el ejemplo del paraguas parece ser, justamente, un caso de éstos. Como

[64] Jacques Derrida, *Spurs*..., pp. 122, 123.

[65] *Ibid.*, p. 128: "Chacun comprend ce que veut dire 'j'ai oublié mon parapluie'".

[66] *Ibid.*, pp. 123, 125, 131. De modo interesante, Nehamas discute la falta de cualquier tipo de defensa por parte de Derrida con respecto a que "su asunción de que la infalibilidad y la certeza son necesarias si la interpretación ha de ser posible". Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, 1985, pp. 17, 240.

[67] Jacques Derrida, *Spurs*..., p. 122. "Nous ne seron jamais *assurés* de savoir ce que Nietzsche a voulu faire ou dire en notant ces mots."

suele suceder, el ejemplo es excelentemente elegido por Derrida para corroborar su hipótesis.

Debemos añadir a esto que aún cuando una expresión puede ser asignada a un contexto altamente determinado, Derrida se preserva el derecho de insistir en que no podemos esperar nunca saber "con seguridad" o por algún "medio infalible" lo que pudo querer significarse. Concuerdo plenamente con que el resultado de la empresa hermenéutica nunca puede parecerse a algo que alcanza un conjunto de verdades finales, autoevidentes o indudables sobre cualquier texto o cualquier otro tipo de expresiones. Incluso nuestras más confiables adscripciones de intencionalidad no son más que inferencias de la mejor evidencia disponible, y como tales, son revocables en cualquier momento.

No obstante, escasamente podemos inferir de esto que no podamos nunca esperar construir y corroborar hipótesis plausibles sobre las intenciones con las cuales una expresión pudo haber sido emitida. Frecuentemente podemos hacerlo, del mismo modo en que he estado intentando plantearlo en esta sección. Por supuesto, si queremos, podemos estipular que el resultado no será una interpretación válida en tanto no contendrá la cuota suficiente de certidumbre. Si insistimos, como hace Derrida, en una ecuación tal entre establecer que algo es el caso y ser capaces de demostrarlo "con certeza", entonces, admitidamente, se sigue que no podemos esperar jamás establecer las intenciones con las cuales un texto pudo haberse escrito, y lo que su autor quiso haber significado. Pero, de igual modo, se sigue que no podemos esperar establecer que la vida no es un sueño. Sin embargo, la conclusión de esto no es que no tenemos razón para creer que la vida no es un sueño. La conclusión es, más bien, que lo escéptico es insistir en una explicación demasiado estrecha de lo que significa tener razones para nuestras creencias. Pareciera que Derrida está tan perturbado por el espectro de Descartes que se concentró en atacar una posición que ningún teórico de la intencionalidad necesita defender.

V

Mis críticos más amistosos no han hecho objeciones a la línea general del argumento que estoy presentando ahora. A lo sumo, se han preguntado si es tan importante. Estuvieron de acuerdo con que, ciertamente, podemos esperar recuperar la fuerza intencional de los textos y de otras expresiones. Pero ellos insisten en que, como dijo Hough, difícilmente podamos esperar que el resultado nos provea de algo más que "puras banalidades" acerca de las obras tratadas.[68]

La mejor manera de demostrar que esta duda está fuera de lugar es considerar algunos casos específicos. Por ejemplo, consideremos la naturaleza satírica que encontramos en el *Don Quijote* de Cervantes. Una tradición interpretativa ha sostenido siempre que, dado que dentro de las aspiraciones de Don Quijote se encuentran las de corregir los males y socorrer a los oprimidos, hay que considerar que la sátira no se refiere a sus valores sino solamente a su tristemente anacrónica forma de encarar la vida. Esto es, se nos pide que pensemos en Don Quijote como un personaje que tiene "una mitad noble y una mitad cómica".[69] Sin embargo, como varios investigadores han observado, resulta difícil sostener tal lectura cuando se empieza a examinar la comedia de Cervantes en relación con el género de las novelas de caballería tan populares en aquella época, y cuando, por lo tanto, se comienza a adquirir un sentido de qué era lo que estaba haciendo Cervantes cuando aludía a ellas con tanta insistencia.[70] Como ha argumentado Close en particular, empezamos a ver que los valores y las aspiraciones de Don Quijote, así como su conducta, constituyen

[68] Hough, "An Eighth Type of Ambiguity", en David Newton-De Molina, *On Literary Intention*, pp. 222-241. Véase además, Steven Seidman, "Beyond Presentism and Historicism: Understanding the History of Social Science", en *Sociological Inquiry*, 53, 1983, p. 91.

[69] Para una discusión de la historiografía, véase A. J. Close, "*Don Quixote* and...".

[70] A. J. Close ofrece una lectura pionera en esta dirección. *Ibid.*

una "imitación literal y demente del comportamiento estereotipado de los héroes de las novelas de caballería".[71] En otras palabras, comenzamos a ver que lo que está buscando Cervantes es desacreditar no sólo la posibilidad de llevar una vida como caballero andante sino también los valores asociados con esa vida. Pero entender todo esto significa alcanzar mucho más que una magra caracterización de la obra maestra de Cervantes. Significa lograr un nuevo sentido de cómo apreciar el carácter del protagonista, con una nueva visión del alcance y de la dirección de la sátira, y por consiguiente, con una comprensión diferente de la moralidad subyacente de la obra. No parecen tan magros estos resultados.

La perspectiva que he venido delineando tampoco se limita a ofrecer caracterizaciones generales de esta clase. Posiblemente, por el modo en que he hablado sobre la recuperación de la fuerza ilocutiva intencional, gramaticalmente, en singular, he provocado esta lectura desviada.[72] Pero debería ser obvio que una inmensa gama de actos ilocutivos puede estar contenida, normalmente, en los tipos de textos que he discutido, y que aún los fragmentos individuales más pequeños de tales textos pueden portar una pesada carga de fuerza ilocutiva intencional.

Como ilustración de este último argumento, consideremos el final de la novela de E. M. Forster, *Pasaje a la India*. La novela cierra con las palabras: "Weybridge, 1924".[73] El significado es suficientemente

[71] *Ibid.*, p. 37. Para una consideración más amplia de los temas tratados, véase G. D. Kiremidjian, "The Aesthetics of Parody", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 28, 1969-1970, esp. pp. 231-232.

[72] Por ejemplo, Pareckh y Berki se quejan de que yo sólo estoy interesado en "una 'intención' determinada en la realización de una simple acción para lograr un resultado determinado". B. Pareckh y R. N. Berki, "The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology", en *Journal of the History of Ideas*, 34, 1973, p. 169.

[73] E. M. Forster, *A Passage to India*, Londres, 1924 [traducción al español: *Pasaje a la India*, Madrid, Alianza, 2004]. Lamentablemente, la rúbrica final está omitida sin explicación en la edición de Abinger, 1978.

claro: Forster está enunciando que terminó de escribir el libro mientras vivía en un suburbio londinense en el año 1924. Al mismo tiempo, está siguiendo una convención, más común en aquella época que actualmente: la de informar a los lectores sobre las circunstancias en las cuales escribió el libro. Pareciera que no hay nada más para decir al respecto. En efecto, pareciera casi absurdo continuar insistiendo en el tipo de pregunta que me interesa: pero, ¿qué está *haciendo* Forster al brindar esa información? Seguramente, él sólo la está enunciando.

Pero, ¿es eso tan claro? Podríamos pensar que la convención de concluir las novelas firmando de este modo se utilizó, a veces, para llamar la atención sobre la vida nómade del autor. Por ejemplo, el *Ulises* de James Joyce, publicado sólo dos años antes, concluye aclarando "Trieste - Zürich - París".[74] Al ubicarse a sí mismo firmemente en Weybridge –el clásico ejemplo de un prosaico suburbio inglés–, Forster introduce no sólo una nota fuerte de burla, sino que también se pone en ridículo a sí mismo. Al mismo tiempo, podemos pensar que la convención de concluir las novelas firmando de ese modo se utilizó, a veces, para subrayar el hecho de que el trabajo literario puede ser extenso y fatigoso. Las fechas que cierran el *Ulises*, por ejemplo, rezan "1914-1921". Al limitarse a un solo año, Forster se permite a sí mismo un toque de arrogancia, o incluso de escarnio, a expensas de aquellos que prefieren poner énfasis en sus agonías creativas. Una vez que somos capaces de entender esto, podemos comenzar a sospechar que Forster satiriza toda la convención de firmar las obras ficcionales señalando la impostura a que ésta dio lugar.

Termino con este ejemplo como un modo de subrayar el hecho de que la propuesta que he estado planteando sobre la dimensión de los actos ilocutivos no es ni tan estéril ni tan limitada en su objetivo

[74] James Joyce, *Ulysses*, Harmondsworth, 1969 [1922] [traducción al español: *Ulises*, Buenos Aires, Enrique S. Rueda Editor, 1986; en esta edición también las fechas se encuentran omitidas, N. de la T.].

como muchos de mis críticos han sostenido. Es, sin duda, un error suponer que la recuperación de esta dimensión no presenta ningún interés excepto en el caso de ciertos géneros restringidos de textos. Esta dimensión está presente en el caso de todas las expresiones serias, ya sea en verso o en prosa, ya sea en la filosofía o en la literatura.[75] Es un error adicional suponer que la recuperación de esta dimensión nos brindará, meramente, caracterizaciones generales de las obras tratadas. Cualquier texto con cualquier tipo de complejidad contiene una miríada de actos ilocutivos, y cualquier frase individual de cualquier texto semejante –tal como lo he indicado hace un momento– puede contener, incluso, más actos que palabras. Ésta es una de las razones principales por las que no podemos nunca esperar que nuestros debates sobre la interpretación lleguen a un final. Como he tratado de señalar, el motivo no es que no haya nada determinado para decir. Se trata, más bien, de que en el caso de una obra de cierta complejidad, habrá siempre espacio para un debate legítimo y fructífero pero potencialmente interminable sobre cómo –para decirlo con palabras de Austin– la obra quería ser tomada.

VI

La principal aspiración que subyace al método que estoy describiendo es que nos permite recuperar la identidad histórica de los textos individuales en la historia del pensamiento. El objetivo es considerar a tales textos como contribuciones a discursos particulares, y por lo tanto, reconocer las formas en las cuales ellos continúan o desafían, o

[75] Este punto está bien planteado en Pratt, cuyo objetivo principal es la idea de que el discurso literario representa un tipo especial de lenguaje antes que un uso particular del lenguaje. Mary Louise Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington, 1977.

subvierten los términos convencionales de esos discursos mismos. Más generalmente, el objetivo es el de vincular los textos específicos que estudiamos con los contextos culturales precisos en los que ellos se han formado originariamente.

Los críticos se han quejado repetidamente de que esto reduce el estudio de la historia del pensamiento a algo tan poco edificante como una visita guiada a un cementerio.[76] Pero me parece que esta objeción contiene una falla deprimentemente filistea para apreciar lo que esperamos aprender sobre nosotros mismos a partir del estudio serio de modos de pensamiento ajenos al nuestro. Como ya lo he sugerido al final del capítulo 4, la "importancia" de tales estudios radica en su capacidad para ayudarnos a tomar distancia de nuestras propias asunciones y sistemas de creencias, y así, a situarnos en relación con otras formas de vida muy diferentes. Para decirlo del modo en que lo han hecho recientemente Hans-Georg Gadamer y Richard Rorty, tales investigaciones nos permiten cuestionar la propiedad de cualquier distinción fuerte entre asuntos de interés "meramente histórico" y "genuinamente filosófico", puesto que nos permiten reconocer que nuestras propias descripciones y conceptualizaciones no son, de ningún modo, las únicas privilegiadas.[77]

[76] Margaret Leslie, "In Defence of Anachronism", en *Political Studies*, 18, 1970, p. 433; Howard Warrender, "Political Theory and Historiography", en *The Historical Journal*, 22, 1979, p. 939; John G. Gunnell, "Interpretation and the History of Political Theory...", p. 327; Joseph Femia, "An Historicist Critique of 'Revisionist' Methods...", pp. 158-159, 163; David Paul Mandell, "The History of Political Thought as a 'Vocation': A Pragmatist Defense", en Jason A. Frank y John Tambornino (comps.), *Vocations of Political Theory*, Minneapolis, 2000, pp. 119-120. Para una duda aún más radical, véase Jonathan Rée, "The Vanity of Historicism", en *New Literary History*, 22, 1991, pp. 978-980.

[77] Sobre la "historicidad de la comprensión", véanse Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, pp. 235-274, y Richard Rorty y sus referencias a Gadamer en *Philosophy and the Mirror...*, pp. 362-365, 371.

Pero, ¿cuál es el valor –se preguntan a menudo– de vernos de este modo, como una tribu entre las demás? Existen muchas respuestas convincentes, aunque es difícil dejar de sonar sentencioso al mencionarlas. Podemos esperar alcanzar cierto grado de objetividad al apreciar sistemas rivales de pensamiento. Podemos esperar alcanzar un mayor grado de comprensión, y por lo tanto, una mayor tolerancia hacia elementos de culturas diversas. Sobre todo, podemos esperar adquirir una perspectiva desde la cual considerar nuestra propia forma de vida de un modo más autocrítico, ampliando nuestros horizontes presentes en vez de fortalecer prejuicios localistas.[78]

Sería bueno referirse de inmediato a una larga lista de trabajos académicos que hicieron posible mejorar nuestra educación, precisamente, de esta manera. Pero, dada la naturaleza de las cosas, no se puede esperar mucho. Sin embargo, para un intento delicado de trabajar a partir de estas premisas, ciertamente, es posible volver, por ejemplo, a la obra reciente de James Tully, y especialmente, a su crítica del constitucionalismo moderno desde la perspectiva de una tradición temprana barrida por la arremetida de la fase imperialista de la historia moderna europea.[79] El tesoro enterrado que él ha excavado tiene el poder de enriquecer nuestros argumentos políticos de aquí y ahora.

Más aún, yo no pretendo confinarme a la sugestión de que nuestros estudios históricos y etnográficos puedan ayudarnos sólo a través de estos medios indirectos a volvernos menos parroquiales en nuestro apego a las creencias heredadas. También podemos encontrar, como resultado de comprometernos en tales excavaciones, que algunas de las cosas que creemos corrientemente, digamos, nuestras disposiciones

[78] Para estas y otras consideraciones sobre el valor de la diversidad, véase Clifford Geertz, *Local Knowledge*, pp. 3-16.

[79] James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, 1995, esp. pp. 99-182. Para una evaluación, véase David Owen, "Political Philosophy in a Post-imperial Voice", en *Economy and Society*, 28, 1999, pp. 520-549.

morales o políticas, se tornan directamente cuestionables. Por ejemplo, estamos inclinados a pensar que el concepto de responsabilidad individual es indispensable para cualquier código satisfactoriamente moral. Pero el análisis de los antiguos valores griegos realizado por A. W. H. Adkins arroja dudas considerables a ese artículo de fe.[80] Estamos inclinados a pensar que no puede haber un concepto de Estado en ausencia de sistemas centralizados de poder. Pero el estudio del Bali clásico llevado a cabo por Clifford Geertz nos muestra cómo uno puede florecer en ausencia del otro.[81] Estamos inclinados a pensar que no puede haber una teoría de la libertad individual en ausencia de una teoría del derecho. Pero, como trato de señalar en el volumen II de *Visions of Politics*, uno de los valores de investigar la historia premoderna de la filosofía política es el de demostrar que no hay una conexión necesaria entre las dos. El carácter extraño de las creencias que descubrimos constituye su "relevancia". Al reflexionar sobre tales posibilidades alternativas, nos proveemos de uno de los mejores medios de evitar que nuestras teorías actuales sobre la moral y la política se degeneren demasiado fácilmente en ideologías aceptadas acríticamente.[82] Al mismo tiempo, nos equipamos con un nuevo medio de considerar críticamente nuestras propias creencias a la luz de un sentido más amplio de posibilidad que hemos adquirido.

La nuestra es una época reaccionaria, llena de ruidosos eruditos ansiosos por asegurarnos que el tipo de argumento que estoy sintetizando aquí es meramente otra forma de proclamar la relatividad de todos los valores, y así, ansiosos por dejarnos completamente privados

[80] A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, 1960, pp. 348-351.

[81] Clifford Geertz, *Negara*..., pp. 121-136. Para una excelente discusión véase Fred Inglis, *Clifford Geertz*..., pp. 156-180.

[82] Estoy muy influido por MacIntyre aquí. Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images*..., esp. pp. viii-ix.

de valores.[83] Me parece, tan lejos como sea posible, de la verdad. La clase de indagación que estoy describiendo nos ofrece un medio adicional de reflexionar sobre lo que creemos, y por ende, de fortalecer nuestras creencias actuales a través de contrastarlas contra otras posibilidades alternativas, o incluso, de mejorarlas si llegamos a reconocer que las alternativas son, además de posibles, deseables. Me parece que una voluntad de comprometerse en este tipo de reflexión constituye un rasgo distintivo de todos los sujetos racionales. Denunciar estos estudios no es una defensa de la razón sino un asalto a la sociedad abierta misma.

[83] Véanse, por ejemplo, los argumentos citados y criticados en Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, 2000, pp. 42-67.

7
*El "significado social" y la explicación de la acción social**

I

Puede decirse que la acción social tiene un significado para el agente que la lleva a cabo. La aceptación de este enunciado un tanto ambiguo representa el mayor punto de acuerdo en el continuo debate entablado entre aquellos filósofos que afirman y aquellos que niegan la tesis naturalista[1] que establece que las acciones sociales pueden ser suficientemente explicadas por los procesos ordinarios de explicación causal. La importancia del hecho de que las acciones porten un "significado" ha sido subrayada en cada una de las tres tradiciones principales de la oposición antinaturalista a la idea de una ciencia social. Los seguidores de Wilhelm Dilthey, y los de la tradición más extendida interesada en la relevancia de la *Verstehen* (comprensión), ponen énfasis en que el rasgo distintivo de "los estudios humanos" es su preocupación "por un mundo que tiene un significado para los actores involucrados".[2] Del mismo modo, los fenomenólogos insisten en que

* Este capítulo es una versión abreviada y muy revisada de un ensayo que originalmente apareció bajo el mismo título en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, 4ª serie, Oxford, 1972, pp. 136-157.

[1] Aquí y a lo largo del capítulo adopto la terminología propuesta por Sidney Morgenbesser, "Is it a Science?", en *Social Research*, 33,1966, p. 255.

[2] H. P. Rickman, *Understanding and the Human Studies*, Londres, 1967, p. 23.

el objetivo de las ciencias sociales debe ser el de obtener un "*insight* (conocimiento intuitivo) del significado que los actos sociales tienen para aquellos que los realizan".[3] Y los seguidores de Wittgenstein argumentan que las "formas de actividad" estudiadas en las ciencias sociales serán, típicamente, aquellas "de las cuales podamos decir, con sensatez, que tienen un *significado*".[4]

Este énfasis ha sido un poco menos marcado en las varias tendencias de pensamiento que han acordado en aceptar la posibilidad teórica de establecer un comportamiento social humano causal y profético. Quienes han procurado reivindicar este método siguen reconociendo la necesidad de explicar "el significado de los movimientos de la gente".[5] De manera similar, quienes sostienen que, incluso, las razones de un agente pueden ser las causas de sus acciones, todavía tienen en cuenta el hecho de que tales agentes conciban, de modo característico, "un momento decisivo o un significado" en su conducta.[6] Incluso aquellos que defienden la más estricta tesis positivista –la de que las acciones deben explicarse siempre a partir de la deducción de su ocurrencia por alguna ley empírica conocida que abarque tales movimientos– han seguido reconociendo que "lo que distingue un movimiento simple del cuerpo de una acción" es "el *significado* de ese movimiento".[7]

De hecho, como procuraré demostrar, es posible ver todo el debate dentro de las ciencias sociales entre los naturalistas y sus adversarios a

[3] Alfred Schutz, "The Social World and the Theory of Social Action", en *Social Research*, 27, 1960, p. 203.

[4] Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Londres, 1958, p. 45 [traducción al español: *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972].

[5] Quentin Gibson, *The Logic of Social Enquiry*, Londres, 1960, p. 52 [traducción al español: *La lógica de la investigación social*, Madrid, Tecnos, 1982].

[6] A. J. Ayer, "Man as a Subject for Science", en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner, (comps.), *Philosophy, Politics*..., pp. 6-24.

[7] May Brodbeck, "Meaning and Action", en *Philosophy of Science*, 30, 1963, p. 309.

partir de las diferentes conclusiones que las dos partes extraen de su énfasis compartido en el hecho de que los individuos que actúan normalmente asocian un "significado subjetivo" a su comportamiento social (como Max Weber lo planteó).[8]

Los antinaturalistas trazan una conexión lógica entre el significado de una acción social y los motivos del agente para llevarla a cabo. Consecuentemente, ellos consideran que reponer los motivos del agente es un modo de situar su acción dentro de un contexto de reglas sociales. Esta perspectiva del significado social ha generado dos conclusiones generales sobre la explicación de la acción social. La primera afirma que decodificar el significado de una acción equivale a brindar una explicación causal de su realización (tesis A). La segunda se considera como una inferencia del hecho de que la recuperación de los motivos del agente no tiene que ver con sus causas, sino con el situar de su acción en un contexto de reglas. Se sigue de esto, se nos dice, que referir el significado y los motivos de una acción implica proveer una forma de explicación presentada en contraste con –y de hecho, incompatible con– una explicación causal de la misma acción (tesis B).

Estas conclusiones antinaturalistas derivaron, en parte, de y se fortalecieron considerablemente con el poderoso impacto de la filosofía del último Wittgenstein sobre la reciente psicología filosófica. Esto tal vez sea más evidente en una obra como *Free Action*, de A. I. Melden. Éste ha puesto su mayor énfasis en la idea de "hacer sentido" de las acciones, y argumenta que se trata, esencialmente, de una cuestión de recuperar los motivos a través de la comprensión del "*background*" (contexto) frente al cual el agente actuó. Su conclusión

[8] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth y Claus Wittich, Nueva York, 1968 [1922], vol. I, pp. 4, 8 [traducción al español: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].

principal es que este proceso torna a la explicación causal "totalmente irrelevante para la comprensión" del comportamiento social.[9]

Una tradición mucho más antigua se encuentra por detrás de esta postura antinaturalista. En la filosofía de la historia quien mejor la representa es R. G. Collingwood a través del tipo de explicación que sintetiza en su libro *La idea de la historia*. La explicación de una acción, sostiene Collingwood, consiste siempre en intentar "discernir los pensamientos" del agente que la ejecutó. A su vez, esto requiere que el historiador se detenga en cuestiones de motivación individual, y significa que cualquier historiador que, en cambio, busque "emular al científico en la búsqueda de causas o de leyes", simplemente dejará de ser un historiador.[10] El mismo contraste entre el entendimiento de las acciones en términos de motivos y la explicación de los hechos en términos de causas se retrotrae tanto hasta Benedetto Croce como hasta Wilhelm Dilthey,[11] y puede encontrarse hacia adelante en los desarrollos argumentativos de William Dray, Alan Donagan y otros.[12]

En la filosofía de la ciencia social un compromiso similar ha nutrido desde siempre la tradición de análisis weberiana. Max Weber mismo no infirió nunca que los conceptos de *Verstehen* y de explicación causal fuesen incompatibles. Pero abrió su *Estado y sociedad* discutiendo explicaciones causales, y en esa unión él igualó "la comprensión de la motivación" con la tarea de "ubicar el acto en un contexto de significado inteligible y más inclusivo".[13] Desde entonces, un caso más

[9] A. I. Melden, *Free Action*, Londres, 1961, pp. 87-88, 102, 104, 184.

[10] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, pp. 214-215 [traducción al español: *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965].

[11] Para extractos convenientes de los escritos de Croce y de Dilthey en estas cuestiones, véase Patrick Gardiner (comp.), *Theories of History*, Nueva York, 1959, pp. 213-225 y 226-241.

[12] Véase William Dry, *Laws and Explanations in History*, Oxford, 1957, pp. 122-126 y cf. con Alan Donagan, "Explanation in History", *Mind*, 66, 1957, pp. 145-164.

[13] Max Weber, *Economy and Society*, vol. I, p. 8.

fuertemente antinaturalista se ha venido desarrollando por parte de, al menos, dos escuelas de pensamiento que reconocieron la influencia de Weber. Los fenomenólogos (como Alfred Schutz, al menos en ciertos aspectos) han insistido en que la comprensión "del significado que los fenómenos sociales tienen para nosotros" se logra recuperando los "motivos típicos de los actores típicos", y en que ésta es una forma de entender "desde las cosas peculiares a los asuntos sociales".[14] La misma postura tuvieron discípulos de Wittgenstein como Peter Winch. Ellos insistieron en que "la noción de un comportamiento significativo se conecta estrechamente con nociones como las de *motivo* y *razón*". Así, infirieron que la explicación de un comportamiento tal, por la relación de los motivos de los agentes con un contexto de reglas sociales, requiere de "un esquema de conceptos que sea lógicamente incompatible con las clases de explicación ofrecidas en las ciencias naturales".[15]

Por el contrario, los naturalistas han brindado una explicación del significado social del cual han derivado dos conclusiones fuertemente opuestas a aquellas que acabo de ofrecer. Antes que nada, ellos sostienen que la decodificación del significado de una acción social solamente provee un medio de re-describirla. Pero como las re-descripciones por sí mismas no pueden tener un carácter explicativo, debe ser un error suponer que la ubicación de una acción social dentro de su contexto, o la decodificación de su significado social, puede servir como una explicación de la acción en cuestión (tesis C). La segunda tesis naturalista es que, si la idea de decodificar el significado de una acción no es tan abarcadora como para involucrar la recuperación de los motivos del agente, entonces, no habría incompatibilidad entre el significado social y la causalidad. Esto se debe a que el hecho de ofrecer una explicación a través de referir motivos, o incluso

[14] Alfred Schutz, "The Social World and...", pp. 206, 211, 214.
[15] Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, pp. 45, 72.

intenciones, es en sí mismo una forma de explicación causal. Consecuentemente, los naturalistas concluyen que no hay nada en el hecho de que pueda decirse que las acciones sociales tienen un significado o que ellas consisten en la aceptación de reglas, que implique que esos episodios no puedan ser enteramente explicables por medio de los procesos corrientes de explicación causal (tesis D).

Estas conclusiones naturalistas, así como las de sus adversarios, han derivado, en parte, de un movimiento reciente dentro de la psicología filosófica. Ésta ha tomado la forma de una reacción contra la asunción wittgensteiniana de que los motivos y las intenciones no pueden funcionar como causas. La crítica de esta posición se fundó en algunos argumentos poderosos (enunciados mejor por Donald Davidson)[16] e impulsó a varios filósofos (notablemente a Alasdair MacIntyre) a revocar sus puntos de vista antinaturalistas previos sobre la explicación de la acción. Por su parte, A. J. Ayer, en su ensayo "Man as a Subject for Science" ("El hombre como tema para la ciencia"), ha extraído las implicaciones de esta crítica con particular claridad. Por un lado, Ayer insiste en que el hecho de re-describir un fenómeno no implica "de ningún modo dar una explicación de él". Por otro lado, argumenta que referir un motivo o una intención para explicar una acción, como hacemos "normalmente", debe ser, en última instancia, para apuntar a "conexiones de un tipo causal que funcionan a la manera de leyes". Ayer concluye que, aun si podemos "estimar una acción en términos de su conformidad a una regla", y aun si tenemos la necesidad de entender tales acciones "en términos de sus contextos sociales", esos factores afectan al agente sólo como "parte de su motivación". Éstos no nos ofrecen fundamentos para dudar de que la acción pueda ser suficientemente explicada "por medio de una ley causal". Por lo tanto, no hay "nada acerca de la con-

[16] Donald Davidson, "Action, Reason and Cause", en *Journal of Philosophy*, 60, 1963, pp. 685-700.

ducta humana que nos permita concluir *a priori* que ella, de alguna manera, se encuentra menos sujeta a leyes que cualquier otra clase de proceso natural".[17]

Al igual que en el caso de los antinaturalistas, una importante tradición de análisis respalda esta línea de pensamiento. En la filosofía de la historia el Idealismo asociado con Dilthey y con Collingwood se ha confrontado siempre con una tradición positivista proveniente de la filosofía de la ciencia. Esta última perspectiva está tal vez mejor sintetizada por Carl Hempel en su clásico ensayo "The Function of General Laws in History" ("La función de las leyes generales en la historia"). Allí, Hempel alega que el intento de explicar las acciones de los individuos históricos de una manera *ad hoc*, en términos de "las circunstancias bajo las cuales ellos actuaron, y los motivos que influyeron en sus acciones", no "constituye en sí mismo una explicación." El hecho de que los historiadores se preocupen por "los '*significados*' de determinados eventos históricos", así como por los motivos y las acciones, no invalida el argumento de que cualquier explicación satisfactoria de un fenómeno histórico debe consistir en "un sometimiento del mismo a leyes empíricas generales".[18]

Si retornamos a la filosofía de la ciencia social, encontramos un punto de vista análogo. Los seguidores de Max Weber han sido confrontados siempre por los defensores de una teoría más fuertemente naturalista asociado con Emile Durkheim y sus discípulos. La hipótesis más poderosa que Durkheim ha enunciado se puede encontrar en su obra *Las reglas del método sociológico*. Allí, él descarta cualquier

[17] A. J. Ayer, "Man as a Subject for Science", pp. 16, 17, 21-23. Para el alegato de que, debido a que todas las explicaciones deben cobrar la forma de causas asignadas, las redescripciones no pueden ser explicativas, véanse también Lotte Mulligan, Judith Richards y John Graham, "Intentions and Conventions: A Critique of Quentin Skinner's Method for the Study of the History of Ideas", en *Political Studies*, 27, 1979, p. 97.

[18] Carl Hempel, "The Function of General...", pp. 44-45.

necesidad de estudiar las intenciones y los motivos individuales para explicar los fenómenos sociales. Durkheim insistió siempre en que "la causa determinante de un hecho social –lo que incluye la acción social– se debe buscar entre los hechos sociales que la preceden, y no entre los estados de conciencia individuales".[19]

En lo que sigue, me propongo reconsiderar estas dos tradiciones teóricas opuestas haciendo tres cosas: primero, en la sección II, intentaré ofrecer una nueva vía para analizar lo que debería estar en juego cuando se habla de los "significados" de las acciones. Luego, en la sección III, procuraré demostrar que, si mi análisis es sólido, pareciera haber fundamentos para dudar de cada una de las cuatro tesis que he presentado. Finalmente, en la sección IV, procederé a sugerir algunas implicaciones metodológicas de mi argumento para historiadores y cientistas sociales, al menos, para quienes estén preocupados por la explicación de las acciones.

II

Existe una tendencia, en particular entre los antinaturalistas, a aplicar el concepto de significado social de un modo demasiado amplio. (Esto es, tal vez, evidente en las citas que ya he aportado.) Por consiguiente, voy a comenzar restringiéndome a considerar el modo en el cual se usa el concepto en la discusión de una clase singular de acciones sociales. Más tarde procuraré, tentativamente, extender la aplicación de este análisis. Pero primero, me voy a concentrar en la clase (de acción) en la cual la idea de significar algo *al* o *por* hacer algo tiene su más clara y más obvia aplicación, es decir, en la clase de acciones lingüísticas.

[19] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trad. S. A. Solovay y J. H. Mueller, Nueva York, 1964, p. 110 [traducción al español: *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire, 1973].

Ya me he referido en el capítulo 6 al concepto de acción lingüística y a la clásica exposición que J. L. Austin hace de éste en *Cómo hacer cosas con palabras*. Aquí sólo preciso recordar la idea central de Austin acerca de que cualquiera que emite una expresión seria siempre hace algo al tiempo que dice algo, y que siempre estará haciendo algo *al* decir lo que dice, no simplemente como una consecuencia de lo que se dijo. Como hemos visto, Austin arribó a esta conclusión a través del argumento de que emitir cualquier expresión seria implica siempre no sólo hablar con cierto significado, sino también con lo que él llamó una cierta fuerza ilocutiva. La hipótesis principal de Austin fue que entender este elemento de la fuerza ilocutiva coordinado con el significado corriente de una locución equivale a entender lo que el hablante estaba *haciendo al* emitir su expresión.

Cuando expuse este análisis en el capítulo 6, ofrecí un simple ejemplo como un modo de esclarecer el sentido en el cual se puede decir que emitir una expresión seria constituye la realización de una acción social. Un policía ve a una persona patinando sobre un lago y lo llama, exclamando: "El hielo allí está muy delgado".[20] El policía dice algo y las palabras significan algo. Pero el punto ulterior al que Austin llega es que la expresión también contiene cierta pretendida fuerza ilocutiva, correspondiente al hecho de que el policía estaba también haciendo algo al emitir su enunciado. Por ejemplo, él pudo haber estado realizando el acto ilocutivo de *advertir al patinador*.

Ahora quisiera sugerir que esta explicación de la acción lingüística puede utilizarse para establecer dos puntos cruciales acerca del sentido de "significado" que nos interesa en el examen del significado de

[20] Como he señalado en el capítulo 6, estoy adaptando aquí un ejemplo que originalmente planteó Strawson en sus *Logico-Linguistic Papers*, p. 153. Aquí debo añadir que también sigo a Strawson al extender el concepto de convención de J. L. Austin y en la relación entre la teoría del significado de H. P. Grice y la explicación de Austin de los actos ilocutivos. Para una defensa de estas argumentaciones, véase Quentin Skinner, "Conventions and the Understanding of Speech-acts".

las acciones sociales. El primero es que la decodificación del significado de una acción parece ser equivalente, en el caso de la acción lingüística, a la comprensión de la naturaleza del acto ilocutivo realizado por el hablante. Por ejemplo, entender que el policía estaba ejerciendo el acto de advertir parece ser equivalente a entender el significado del acto de emitir su enunciado. Para invocar la útil fórmula de H. P. Grice, es entender lo que el policía (no naturalmente) quiso decir al actuar de esa manera.[21]

Grice introdujo el concepto de significado no natural con el fin de establecer una oposición con el significado natural de los signos, y por consiguiente, con el contrastante sentido de "significado" que parece estar en juego cuando decimos cosas como "esas manchas parecen sarampión".[22] Mi segundo punto es que preguntar por este sentido no natural del significado, al menos en el caso de las acciones lingüísticas, parece equivaler a preguntarse por las intenciones del agente al realizar su acción. Tal vez sea necesario ser más precisos y subrayar que el hecho de hacer esta pregunta implica preguntar acerca de su intención *primaria*. Es discutible afirmar que la forma en que Austin plantea su teoría ha fomentado la creencia de que cada acción debe tener por debajo una intención particular. En cambio, a menudo, tenemos varias intenciones al realizar una simple acción. Algunas pueden ser menos importantes que otras desde el punto de vista de caracterizar lo que estamos haciendo, sin embargo, todas ellas pueden formar parte del complejo de intenciones involucradas en el acto. No obstante, sigue siendo cierto que entender que lo que el policía quiso decir al emitir ese enunciado era *advertir al patinador*, equivale a entender la intención primaria con la cual el policía actuó.

[21] Véase H. P. Grice, "Meaning", en *Philosophical Review*, 66, 1957, pp. 377-388, y las revisiones en H. P. Grice, "Utterer's Meaning and Intentions", en *Philosophical Review*, 78, 1969, pp. 147-177.

[22] H. P. Grice, "Meaning", p. 377.

Podría ponerse en duda si este análisis de "significado social" puede ser extendido, fructíferamente, a casos no lingüísticos. Mi recomendación es la de acudir a la autoridad, o más bien, a una serie de autoridades relevantes. Supongamos que suscribimos al propio argumento de Austin –que para mí es incuestionable– de que ciertos actos ilocutivos se realizan, invariablemente, a través de lo no verbal.[23] Entonces, hay una buena razón para suponer que mi análisis puede, al menos, usarse para decodificar el significado de los actos "rituales y ceremoniales" en los que Austin estaba principalmente interesado. Supongamos, además, que aceptamos la idea –fuertemente argumentada– de P. F. Strawson[24] de que la explicación de las convenciones de la fuerza ilocutiva dada por Austin era excesivamente acotada en su objetivo. Entonces, hay una buena razón para creer que el análisis también puede ser aplicado para decodificar el significado de un espectro total de acciones, tanto las que no son rituales como las que no son lingüísticas. Finalmente, es importante recordar que la meta principal de la discusión original de H. P. Grice acerca del significado no natural era la de "demostrar que los criterios para juzgar las intenciones lingüísticas son muy similares a los empleados para juzgar las intenciones no lingüísticas", y en consecuencia, para demostrar "que las intenciones lingüísticas son muy similares a las intenciones no lingüísticas".[25]

Se pueden corroborar estas sugerencias considerando algunos ejemplos de acciones no lingüísticas. Consideremos primero el caso de un ritual que representa una acción no lingüística. (Martin Hollis ha popularizado el siguiente ejemplo.) Algunos hombres pertenecientes a la tribu yoruba "llevan consigo cajas cubiertas con conchas de

[23] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, pp. 19, 119.

[24] Véase P. F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, pp. 149-169, y mi propio intento de extender y aplicar su análisis en "Conventions and the Understanding of Speech-acts".

[25] H. P. Grice, "Meaning", p. 388.

caurie, a las que tratan con especial cuidado".[26] Me interesa averiguar el significado de la acción y diseñar las preguntas que debemos responder para poder decodificarlo. Sin duda, la pregunta crucial es qué están *haciendo* los integrantes de la tribu *al* realizar tal acción. (Según nos dice Hollis), la respuesta es que ellos creen "que las cajas son sus cabezas y sus almas", y que lo que están haciendo al tratar las cajas con reverencia es proteger sus almas contra la hechicería. A su vez, esto sugiere que el hecho de preguntar y responder esta pregunta acerca de la fuerza ilocutiva del comportamiento de estos hombres equivale, como lo he sugerido, a preguntar acerca de las intenciones que tenían para actuar de ese modo. Es de notar que no conocemos el motivo (que tal vez causó) y que los llevó a tratar sus cajas con especial cuidado, aunque podamos inferir ahora que probablemente se deba al respeto o al miedo hacia los poderes de fuerzas desconocidas. Lo que sí conocemos es su intención primaria al actuar, su intención de proteger a sus almas.

Consideremos ahora un caso de acción no ritual y no lingüística. (Extraigo este ejemplo de una de las historias relatadas por R. D. Laing y A. Esterson en *Sanity, Madness and the Family*).[27] Una adolescente se convierte en una aparente lectora compulsiva, "se entierra en sus libros" y no permite que la detengan o la interrumpan. El interés de Laing y Esterson en este caso radica, sobre todo, en su sugerencia de que puede verse el comportamiento como una estrategia, como una acción deliberada más que como el síntoma de una enfermedad. Mi propio interés, relacionado con esto, apunta al significado de la conducta, y a la pregunta apropiada que habría que formular para poder determinar si tiene algún significado, y en el caso de que lo tuviera, cómo habría que decodificarlo. Nuevamente, la pregunta cru-

[26] Martin Hollis, 1996, p. 199.

[27] R. D. Laing y A. Esterson, *Sanity, Madness, and the Family*, 2ª ed., Londres, 1970, pp. 34-35, 46.

cial parece ser aquella acerca de qué está *haciendo* la joven *al* llevar a cabo esta acción. La respuesta de Laing y Esterson es que ella "se está refugiando" y se está previniendo contra lo que considera una intrusión por parte de una familia demasiado demandante. Como antes, y aún más, pareciera que preguntar y responder la pregunta sobre la fuerza ilocutiva de la acción equivale a preguntar acerca de las intenciones de la muchacha para actuar de ese modo. Notemos, otra vez, que esto no nos informa sobre los motivos que la llevaron a tener ese comportamiento (y que tal vez lo causaron). Laing y Esterson sugieren que su motivo puede haber sido un deseo de lo que ellos llaman "autonomía", pero uno podría inferir también otros motivos, posiblemente, cierta clase de orgullo, tal vez, algo de resentimiento. Lo que averiguamos es la intención primaria de la chica al actuar: la intención de marcar una protesta contra, y de protegerse de, una situación excesivamente demandante.

Sin embargo, todavía puede parecer que extender la discusión de modo tal de incluir estas acciones no lingüísticas, es ofrecer una aplicación ilegítima de las teorías de Austin y de Grice. Por lo tanto, consideremos, finalmente, un caso adicional de una acción lingüística (no ritual), una de importancia histórica. En el capítulo 15 de *El Príncipe*, N. Maquiavelo enuncia la siguiente regla: "es necesario que un príncipe aprenda a poder ser a no ser bueno".[28] Un gran número de comentaristas se han preguntado qué habrá querido decir exactamente al dar ese consejo. Aquí no puede haber duda, creo yo, de que la pregunta crucial para formular es qué *estaba haciendo* Maquiavelo al aconsejar a los gobernantes de este modo. Una respuesta ampliamente aceptada (dada, primero, por Felix Gilbert) es la de que Maquiavelo estaba "conscientemente refutando a sus predecesores" en el marco del género altamente convencionalizado de los libros de consejos para

[28] Macchiavelli, *Il Principe*, p. 65: "è necessario a uno principe... imparare a potere essere non buono".

los príncipes.[29] De nuevo, parece incuestionable que preguntar y responder esta pregunta sobre la fuerza ilocutiva de la expresión de Maquiavelo equivale a preguntar acerca de sus intenciones al decir lo que dijo. Notemos una vez más que esto no nos informa sobre los motivos que lo lanzaron a ofrecer este consejo (y que pudieron causarlo). Gibert sugiere que el motivo más probable puede haber sido una mezcla que combinaba una frustración ante la "interpretación idealista de la política" con un simple deseo de impactar y con una creencia en la importancia de decir algo genuinamente útil.[30] Una vez más, el punto es que lo que averiguamos es cuál fue la intención primaria de Maquiavelo al escribir lo que escribió. Por supuesto, no quiero inferir aquí que lo que averiguamos es la intención que subyace a la escritura de la oración particular que he citado, ni quiero implicar que Maquiavelo tuvo la necesidad de tener una sola intención al escribir, precisamente, esa oración. Mi hipótesis es, simplemente, que conocemos la intención que subyace detrás del argumento de Maquiavelo en este momento de su obra: la intención de desafiar y de repudiar una moral comúnmente aceptada.

III

Procuraré ahora extraer el interés filosófico de mi argumento. Éste reside, como ya lo he insinuado, en la sugerencia de que el argumento que estoy planteando ahora aporta fundamentos para afirmar que tanto las tesis de los naturalistas (C y D) como las de los antinaturalistas (A y B) pueden estar equivocadas. Consideremos primero las dos tesis naturalistas. La tesis C establece que re-describir una acción no implica en absoluto un modo de explicarla. No obstante, yo he

[29] Felix Gilbert, *History: Choice and Commitment*, Cambridge, 1977, p. 110.
[30] *Ibid.*, pp. 111-112.

tratado acá de demostrar que para algunas acciones, al menos, puede darse una única forma de redescripción por la cual, a través de recuperar el acto ilocutivo intencional del agente, pueden explicarse, al menos, ciertos rasgos de su comportamiento. Esta conclusión puede ser corroborada volviendo al caso del policía que exclama: "El hielo allí encima está muy delgado". Este episodio podría ser visto por algunas personas presentes allí que, confundidas, no llegaran a captar la intención primaria del policía al emitir su expresión. Un pedido de explicación podría cobrar la forma de la pregunta: "¿Por qué dijo esto?" Una respuesta podría ser: "Lo dijo para advertir al patinador". Más aún, parece no haber duda del modo en el cual tales redescripciones sirven como explicaciones. Una cosa es si la gente allí presente entiende el significado de la expresión emitida por el policía, por lo que pueden referir lo que dijo el policía. Pero otra cosa –distinta y adicional– es si ellos entienden qué pretendía significar en sí mismo el acto del policía de emitir una expresión con ese significado, en esa ocasión determinada, de modo que ellos puedan explicar por qué el policía dijo lo que dijo. Coloquialmente, podemos decir que lo que una redescripción ilocutiva típicamente puede explicar sobre una acción social será su *punto*.

Los críticos han objetado que la redescripción sólo provee información adicional sobre lo que estaba haciendo el policía, no sobre el porqué lo estaba haciendo.[31] Es cierto que la redescripción no sirve para explicar la ocurrencia de la acción del policía, sino el carácter de su expresión.[32] Sin embargo, mi tesis sobre la explicación de la acción sigue en pie. Si volvemos a la gente allí presente, como ya lo he argumentado, un motivo natural de su desconcierto podría originarse en

[31] Por ejemplo, véanse Keith Graham, "How Do Illocutionary Descriptions Explain?", p. 154, y Martin Hollis, "Say it with Flowers", pp. 139, 141, 146.

[32] Dieter Freundlieb, "Identification, Interpretation, and Explanation: Some Problems in the Philosophy of Literary Studies", en *Poetics*, 9, 1980, p. 436.

un fracaso para captar el punto de la expresión del policía. Al informarles que se trata de una advertencia, su confusión desaparece. Pero decir que un sentido de desconcierto sobre un estado de cosas se desvanece, implica aceptar que se ha brindado una explicación.

Consideremos ahora la tesis D que establece que no nada en el hecho de que una acción pueda tener un significado como para que de ello se siga que no pueda ser enteramente explicable por medio de los procesos corrientes de explicación causal. Ya he sugerido que, mientras que puede ser esencial en un amplio espectro de casos recuperar el significado de una acción para poder explicarla, el hecho de brindar esta forma redescriptiva de explicación implica suministrar algo diferente a una explicación causal. Esto también se puede corroborar volviendo a mi ejemplo del policía que advierte al patinador. La explicación de la acción se suministra a través de recuperar lo que el policía significó, en el sentido no natural de comprender no precisamente lo que su expresión significó, sino lo que su acto de emitir la expresión significó en esas circunstancias. Esta explicación fue suministrada por la forma de decodificar las convenciones que gobiernan la fuerza ilocutiva asociada con la expresión. Pero ciertamente, esto no puede considerarse como la provisión de una explicación causal. Pues esto implica poner el foco en un rasgo de la acción del policía, no en una condición independientemente especificable como las que requieren las explicaciones causales.

Consideremos a continuación las dos tesis antinaturalistas. La tesis A establece que la razón por la cual el concepto de significado social puede ser explicativo es porque nos informa sobre los motivos de un agente para actuar. No obstante, además del argumento que ya desarrollé en el capítulo 5, quiero demostrar ahora, en primer lugar, que es necesario demarcar una fina línea divisoria entre los motivos y las intenciones en la acción, y, en segundo lugar, quiero demostrar que son las intenciones y no los motivos las que deben recuperarse si hemos de decodificar el significado de las acciones sociales.

Pareciera que ninguno de los filósofos que he mencionado ha reco-

nocido la necesidad de esta división. Tanto los antinaturalistas (como Melden, Rickman y Winch)[33] como los naturalistas (como Ayer, Davidson y MacIntyre)[34] escriben sobre los motivos y las intenciones teniendo en cuenta esta conexión –y a veces, del mismo modo, sobre los propósitos y las razones– como si creyesen que estos términos fueran virtualmente intercambiables. Pareciera que es, de por sí, un error, pero pareciera también que esto tiene consecuencias cuando tratan de explicar las acciones sociales, puesto que se promueve la elisión de aquello que, para mí, es una escala necesaria en el proceso de la explicación. La escala en cuestión es aquella ante la cual, antes de preguntar acerca de los motivos o de las causas más profundas del comportamiento de alguien, sería apropiado preguntar si la realización de su acción conlleva algún elemento convencional de significado (no-natural) o fuerza (ilocutiva).

La importancia de aislar esta etapa extra puede ilustrarse examinando el ejemplo principal de una acción social ofrecido por Ayer en su ensayo "Man as a Subject for Science". Ayer toma el ejemplo de alguien que bebe un vaso de vino, y afirma que podría explicarse esta acción de acuerdo con su contexto, sea como "[1] un acto de autoindulgencia, [2] una expresión de cortesía, [3] una prueba de alcoholismo, [4] una manifestación de lealtad, [5] un gesto de desesperación, [6] un intento de suicidio, [7] la representación de un ritual social, [8] una comunicación religiosa, [9] un intento de cobrar coraje, [10] un intento de seducir o corromper a otra persona, [11] el cierre de un trato, [12] una demostración de experiencia profesional, [13] una señal de descuido, [14] un acto de expiación, [15] la respuesta a un desafío".[35]

[33] A. I. Melden, *Free Action*, pp. 83-89; H. P. Rickman, *Understanding and the Human Studies*, p. 69; Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, pp. 45-51.

[34] Donald Davidson, "Action, Reason and Cause", p. 699; A. J. Ayer, "Man as a Subject for Science", p. 9; Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 226.

[35] A. J. Ayer, "Man as a Subject for Science", pp. 9-10. He agregado los números para facilitar la referencia.

Es cierto que mi argumento no puede compatibilizarse del todo con la lista elaborada y excéntrica que diseña Ayer. En los casos [3] y [13] no es claro que el *explicans* produzca la explicación de lo que podría denominarse un "acto voluntario". En los casos [6], [10] y [12], no es claro cómo el *explicans* puede, incluso, ser entendido. Es decir, es difícil ver cómo cualquiera de estas respuestas pueda ofrecerse como explicaciones para la simple acción de beber un vaso de vino. Aún más, en los casos [1], [5], [9] y [14] no es claro que haya una pregunta separada que pueda formularse sobre el significado de la acción. Sin embargo, esto todavía nos deja con los casos [2], [4], [7], [8] y [11], y tal vez, con el [15]. Siguiendo el modo en que Ayer conecta intenciones y motivos, pareciera que la explicación, en estos casos, cobrara la forma de una redescripción que no nos conduce, inicialmente, a los motivos del agente, sino más bien a sus intenciones al beber el vaso de vino. Aquí pareciera necesario comenzar por la consideración de una etapa en el desarrollo de la explicación que sea anterior a cualquier intento de dilucidar los motivos del agente. La etapa en cuestión es aquella ante la cual procuramos recuperar la única redescripción ilocutiva que demuestre que la ejecución de la acción del agente significa algo de modo no natural. Por ejemplo, podemos decir, en el caso [4], que lo que el agente estaba haciendo al beber un vaso de vino, era confirmar un lazo de lealtad, o, en el caso [11], que lo que estaban haciendo era sellar un trato. Por lo que pareciera que los antinaturalistas deben equivocarse cuando identifican la recuperación del significado de la acción social con la elucidación de los motivos.

Finalmente, consideremos la tesis B, que establece que explicar una acción a través de referir su significado y los motivos del agente implica proveer una forma de explicación incompatible con la causalidad. Según la forma en que he intentado reivindicar la posibilidad de dar explicaciones no causales de la acción, esta tesis, más que sustentarse, se contradice. Yo sólo he procurado argumentar que explicar una acción según las intenciones del agente al realizarla constituye una escala en la explicación de cierta clase de comportamientos

sociales. Yo no he sugerido que ofrecer tales explicaciones no causales sea incompatible con la subsiguiente provisión de explicaciones causales adicionales y discutibles de la misma acción. Una etapa ulterior podría ser la de proveer una explicación en términos de motivos. Y si se añadiera incluso una etapa más, se proveería una explicación que tuviera en cuenta los fundamentos que posee un agente para tener, precisamente, esos motivos. Normalmente, sería indispensable recorrer todas estas etapas para proveer algo así como una explicación total. Y quisiera alegar que es fuertemente discutible en el caso de la primera etapa, e indiscutible en el caso de la segunda, que suministrar esas explicaciones ulteriores implica suministrar explicaciones causales para la realización de la acción en cuestión.

IV

Finalmente, me dedicaré a considerar las implicaciones prácticas de la tesis que he defendido. Para mí, existen al menos dos razones de especial interés para hacer hincapié en esto. La primera reside en el hecho de que se ha dado una tendencia entre los filósofos de las ciencias sociales a negar que sus concepciones sobre la lógica de la explicación conlleven alguna recomendación metodológica.[36] La segunda reside en el hecho de que ha habido una tendencia más extendida entre los historiadores así como en los cientistas sociales a negar que la aceptación de cualquier punto de vista filosófico particular tenga alguna repercusión en el modo en que se practican de sus disciplinas. Quiero sugerir ahora que, si el esquema conceptual que he planteado es sólido, comporta al menos tres recomendaciones metodológicas, todas las cuales tienden a ser ignoradas o repudiadas en una buena cantidad de textos

[36] Véase, por ejemplo, Peter Winch, "Mr. Louch's Idea of a Social Science", en *Inquiry*, 7, 1964, p. 203.

actuales sobre historia y ciencias sociales. Por supuesto, comprendo la dificultad de derivar, de mis argumentos *a priori*, algo que no sean preceptos metodológicos negativos. No obstante, espero que sea posible ver en esta sección los comienzos de una respuesta para quienes no han querido aceptar que la disputa sobre la explicación causal y racional pudiera tener alguna relación con la práctica de las ciencias sociales.

Consideremos primero las clases (tanto lingüísticas como no lingüísticas) de lo que Austin denominó acciones "rituales y ceremoniales". Hay dos clases de preceptos metodológicos que, al menos en estos casos, parecieran seguirse del argumento que yo he adelantado. El primero plantea que es necesario cuestionarse acerca de las creencias rituales para poder explicar tales acciones. Esta sugerencia ha sido rechazada por muchos antropólogos,[37] y, por cierto, ha sido ignorada por aquellos que han escrito como si creyeran que las acciones rituales pueden ser suficientemente explicadas por su lugar en una estructura social o en referencia a sus efectos.[38] Sin embargo, es claro que existe un nexo entre el espectro de intenciones que puede adscribirse sensatamente a la gente y la naturaleza de sus creencias. De ello se sigue que, para explicar una acción ritual a través de recuperar las intenciones del agente al realizarla, debemos estar preparados para examinar y referir las creencias rituales que informan las intenciones con las cuales se ejercen las acciones rituales.

Mi segunda recomendación es que, tan pronto como reconocemos la necesidad de recuperar tales creencias, debemos plantear preguntas acerca de su racionalidad. Es cierto que se requiere cierta precaución al desarrollar este punto. Un claro peligro de imperialismo conceptual

[37] Jarvie y Agassi llegan hasta el punto de hablar de una "crítica general" en la antropología social, de "la completa asunción de que las acciones de la gente pueden explicarse por sus creencias". Jarvie, I. C. y Agassi, Joseph, "The Problem of the Rationality of Magic", en Brian Wilson (comp.), *Rationality*, Londres, 1970, p. 179.

[38] Martin Hollis examina y critica tales explicaciones en "Reason and Ritual", pp. 225-227.

se oculta en la suposición de que podemos hablar –*tout court*– de sostener una creencia racional como un asunto de una adecuada voluntad de considerar si existe "suficiente evidencia a su favor", si está "basada sobre una buena evidencia", y así sucesivamente.[39] Es necesario que reconozcamos el hecho de que la pregunta sobre qué cuenta como una evidencia buena o suficiente no puede separarse de las referencias culturales.

En los últimos tiempos, esta objeción ha sido expresada con más frecuencia, especialmente por aquellos seguidores de Wittgenstein como Peter Winch, y más recientemente, por Richard Rorty y otros.[40] Ellos insistieron en que, si empleamos el concepto de racionalidad para criticar nuestras creencias, simplemente, contaminaremos nuestras explicaciones sociales con nuestros estándares locales de racionalidad. Se ha desarrollado esta objeción del siguiente modo: podemos fácilmente imaginar un sistema de creencias ajeno en el cual los paradigmas usados para cohesionar el sistema sean tales que ninguna de las evidencias que debieran considerarse como evidencias para abandonar creencias particulares, valiesen como evidencia decisiva en favor o en contra de ellas. Luego, podemos imaginarnos que alguien que opere dentro del sistema y acepte esos paradigmas y cánones de evidencia reconoce y sigue sólo los movimientos aceptados como racionales dentro del sistema, pero nunca desafía la racionalidad del sistema mismo. Difícilmente podemos conceder que esa gente sostiene sus creencias de un modo racional. Pero en ese caso, la noción de emplear el concepto de racionalidad como una herramienta para la crítica de creencias parece perder toda relevancia.

Creo que este argumento contiene un *non sequitur*. Ya he dado mis razones para esta conclusión en el capítulo 3, pero valdría la pena rei-

[39] Quentin Gibson, *The Logic of Social Enquiry*, p. 156.

[40] Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, pp. 97-103; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, esp. pp. 174, 331.

terar su punto básico. Podemos aceptar que lo que significa sostener una creencia racional para alguien es meramente que la creencia en cuestión sea plausible de ser verdadera en las circunstancias en las que se encontraban. Pero también podemos aplicar el concepto de racionalidad en la crítica de las creencias de un agente tal. Pues queda por preguntarse si ellos sostienen una creencia a la luz de, más bien, frente a, los criterios localmente aceptados como apropiados para la formación y examen de creencias.

¿Por qué importa esta respuesta para los propósitos de mi argumento actual? Porque las creencias racionales e irracionales generan, correspondientemente, acciones diferentes. En el primer caso, el investigador precisa encontrar medios para establecer que las creencias del agente eran, de hecho, sostenidas racionalmente, sobre todo si el investigador está persuadido de su obvia falsedad. En el segundo caso, será necesario un tipo de una investigación adicional y diferente para explicar las acciones del agente. El investigador debe descubrir por qué el agente sigue sosteniendo una creencia inadecuada cuando los medios para mejorar se encuentran a su disposición. Si el investigador no está preparado para plantearse esta clase de preguntas, no será posible identificar lo que debe explicarse acerca de las creencias del agente y de cualquier acción que se lleve a cabo a la luz de éstas.

Por último, consideraré la clase de acciones más amplias, las cuales, he sugerido, pueden explicarse a través de la decodificación de las intenciones (ilocutivas) del agente para realizarlas. Me gustaría sugerir que, en esos casos, un precepto adicional se desprende de mi argumento general. Éste consiste en que hay que pensar holísticamente, y de esa manera, comenzar por poner el foco no en la acción individual a ser explicada, sino más bien, en el contexto social relevante.[41] El sentido de captar lo que es convencional no se limita al caso en que

[41] Pero para una crítica de esta misma propuesta véase Peter Mew, "Conventions on Thin Ice", en *Philosophical Quarterly*, 21, 1971, pp. 352-356.

nosotros hablamos de entender que una acción ha sido realizada de acuerdo con una convención seguida de modo autoconsciente. El sentido relevante abarca la noción más amplia de comprensión de las asunciones y de las expectativas establecidas de una determinada cultura. No debemos empezar por tratar de recobrar los motivos del agente estudiando el contexto de sus reglas sociales, sino más bien, por intentar decodificar sus intenciones por medio de situar su acción dentro de una estructura mayor de valores y de prácticas.

Este precepto se muestra válido incluso en el caso del tipo de comportamiento anormal que he mencionado, como el ejemplo extraído del trabajo sobre la esquizofrenia escrito por Laing y Esterson. La pregunta es: "¿qué metodología debemos seguir en el intento de descubrir si el aparente autismo de una adolescente supuestamente esquizofrénica puede no ser otra cosa que un caso de conducta deliberada y significativa?" La respuesta sugerida es que no deberíamos comenzar haciendo un estudio intensivo del caso particular y su posible etiología. Más bien, deberíamos empezar por tratar de relacionar el caso particular con otros ejemplos de aislamiento adolescente. El objetivo será el de tratar de evaluar el alcance en el que el aparente autismo pueda no representar una forma y un grado de protesta convencional, sino, más bien, un conjunto de síntomas patológicos a la espera de una fuerte explicación causal.

El mismo precepto se aplica aún más claramente, a los tipos de acción lingüística que he mencionado. Consideremos otra vez el pasaje citado de *El Príncipe* de Maquiavelo. Aquí no se trata sólo de un género de escritura altamente convencionalizado contra el cual medir la expresión de Maquiavelo. Se trata también de una clara presunción de que Maquiavelo conocía bien el género y las convenciones que lo gobernaban. En este caso, parece incuestionable que la ruta apropiada a seguir, en el intento de recuperar lo que quiso decir, será la de comenzar, no por hacer un estudio intensivo de su texto mismo, sino más bien, por tratar de ver qué relaciones mantenía éste con las convenciones discursivas existentes.

Es cierto que este precepto ha sido explícitamente repudiado por aquellos historiadores que prefirieron insistir en que debe ser posible llegar a una comprensión suficiente de tales obras simplemente por leerlas "una y otra vez".[42] Pero por cierto es claro (siguiendo con el ejemplo de Maquiavelo) que el hecho de que *El Príncipe* fuera pensado, en parte, como un ataque a la moralidad encarnada en los libros humanistas de consejos dirigidos a los príncipes no puede descubrirse teniendo en cuenta solamente el texto de Maquiavelo, puesto que esto no es un hecho contenido en el texto. También es claro que nadie puede decir que conozca profundamente el texto de Maquiavelo si no comprende este hecho cardinal sobre él. Si no se comprende este hecho, no se puede captar tampoco el punto principal del argumento de Maquiavelo en los capítulos centrales de su libro. Entonces, pareciera que es indispensable alguna otra forma de estudio además de la que propone leer los textos "una y otra vez" para poder comprenderlos. Y pareciera que esta forma consistiera en añadir un estudio de las convenciones y de las asunciones generales del género, a partir del cual sea posible decodificar –a través de una combinación de inferencia y erudición– las intenciones de cualquier contribución particular.

V

Será claro a estas alturas que mi tesis ocupa un punto intermedio que estimo que ha sido subestimado en los recientes debates filosóficos acerca de la explicación de la acción. En mi caso, he estado particularmente interesado en la exégesis, pero creo que mi posición es similar a la que ha tomado –aunque por un camino distinto– Max Weber en su *Economía y sociedad*. Aquellos que han puesto énfasis (correcta-

[42] John Plamenatz, *Man and Society*, Londres, 1963, vol. I, p. x.

mente, según mi criterio) en la importancia de las intenciones y de las convenciones en la explicación de la acción han escrito, usualmente, como si de ello se siguiera que el intento de explicar tales acciones causalmente debiera representar una confusión, incluso una "confusión perniciosa"; que, en cualquier caso, debiera ser "totalmente irrelevante", y que la totalidad del vocabulario de la causalidad debiera ser, por consiguiente, "suprimido" de las discusiones sobre la explicación de la acción social.[43] Por el contrario, aquellos que han insistido (nuevamente, en forma correcta según mi criterio) en el carácter absurdo de ese compromiso han escrito, usualmente, como si de ello se siguiera que las intenciones y las convenciones mismas debieran ser tratadas como condiciones causales de las acciones.[44] Lo que yo he procurado argumentar es que no se sigue ninguna de estas supuestas implicaciones, y que ambas parecen ser erróneas.

Finalmente, podríamos preguntarnos qué relación establecen estas conclusiones con la cuestión del determinismo respecto de la acción humana voluntaria. Incluso, sería vertiginoso introducir esta pregunta, si no fuera porque algunos propulsores de las tesis naturalistas que he examinado han sugerido que ellas refuerzan directamente la tesis del determinismo. Esta creencia surge, por ejemplo, al final del ensayo de A. J. Ayer, "Man as a Subject for Science". En principio, Ayer recuerda que comúnmente explicamos las acciones humanas a través de la mención de los motivos y de las intenciones de los agentes y del contexto social de su comportamiento. Luego, él argumenta que todas estas condiciones deben ser construidas como causas de las cuales sus acciones son los efectos. De esto concluye que no hay "razón por la

[43] Para estas afirmaciones véanse, respectivamente, A. R. Louch, *Explanation and Human Action*, Oxford, 1966, p. 238; A. I. Melden, *Free Action*, p. 184; Abelson, Raziel, "Because I Want to", en *Mind*, 74, 1965, p. 541.

[44] Por ejemplo, véanse Donald Davidson, "Action, Reason and Cause", p. 699; A. J. Ayer, "Man as a Subject for Science", p. 9.

que el reino de la ley se quiebre" cuando llegamos a explicar tales acciones. Esta es "la fuerza de los deterministas".[45]

No obstante, yo he tratado de argumentar que aunque pueda haber, indudablemente, explicaciones causales de las acciones humanas voluntarias exitosas, también puede haber explicaciones exitosas de acciones tales que no son ni casuales ni reductibles a la forma causal. Si este argumento es sólido, parece posible sugerir dos conclusiones sobre las relaciones entre las tesis naturalistas que he examinado y la idea del determinismo social de las acciones, sin tener que comprometerse uno mismo en la espinosa cuestión del significado de la tesis del determinismo mismo. La primera conclusión es que, si es esencial para defender la tesis del determinismo social que todos los estados mentales de los agentes deban construirse como causas de sus acciones, entonces, debe de haber algo inherentemente dudoso acerca de esa tesis misma. Pero la conclusión principal, que creo puede expresarse con más confianza, es que, en tanto los argumentos corrientes en favor de la tesis del determinismo social dependen de la verdad de las tesis C y D, la tesis del determinismo social no tiene fuerza en absoluto.

[45] *Ibid.*, p. 24.

8
*Principios morales y cambio social**

I

En particular, debemos sospechar de los políticos y de otras figuras públicas que invocan altos principios morales para explicar su propio comportamiento. Al menos éste es el punto de vista de los más obcecados de nuestros historiadores. Podemos asumir con seguridad, nos dicen ellos, que esos ideales profesados son racionalizaciones *ex post facto*, y que por lo general, las acciones de esos personajes tan dudosos se llevan a cabo por motivos muy diferentes y a menudo inadmisibles. Entre los historiadores actuales, sir Lewis Namier ha sido, tal vez, el portavoz más influyente de esta visión de la política, aunque es irónico que sus argumentos en defensa de esta posición a veces suenan muy similares a aquellos de los historiadores marxistas ante quienes él siempre ha demostrado su desprecio. Como muchos marxistas, Namier se encuentra comprometido con dos tipos de argumentos conectados entre sí acerca del interjuego entre principios y prácticas en la vida pública. El primero es que, en efecto, estamos justificados al desestimar los ideales profesados por los políticos así como los múl-

* Este capítulo constituye, efectivamente, un trabajo nuevo, pero puede encontrarse su germen en mi artículo "Some problems in the Analysis of Political Thought and Action", en *Political Theory*, 2, 1974, pp. 277-303.

tiples intentos que ellos realizan para investir su conducta con lo que a Namier le gusta describir como un aire espurio de moralidad y racionalidad.[1] El segundo argumento se sigue de esto y establece que tales principios no cumplen un papel causal en la producción de sus acciones; por consiguiente, no es necesario que figuren en nuestra explicación de su comportamiento. Tal como lo sintetiza Namier, "los nombres y la jerga de los partidos" son meros epifenómenos, no nos orientan en absoluto para explicar los motivos reales y las realidades que sustentan la vida social y política.[2]

Namier y sus seguidores fueron aislados a causa de su cinismo por parte de los historiadores menos testarudos. Éstos insistieron en que, como dijo Herbert Butterfield, muchas figuras públicas "sinceramente están apegadas a los ideales" por los que ellos dicen actuar.[3] Según los historiadores persuadidos de esta posición, en general, es indispensable referirse a los principios profesados por los políticos si deseamos explicar su comportamiento. Normalmente, explicar una acción consiste en referir el objetivo que un agente desea alcanzar –en correspondencia con su motivo para actuar– junto con la creencia de que la ejecución de la acción llevará al cumplimiento de ese objetivo. Si alguien declara que está actuando por respeto a un principio moral, y si el principio es genuinamente su motivo para actuar, entonces es obvio que el principio es importante para la acción y precisa ser citado en cualquier intento de explicarla.

Me parece que un punto débil de esta respuesta es que aquellos que han argumentado en estos términos[4] se han mostrado excesivamente

[1] L. B. Namier, *England in the Age of the American Revolution*, Londres, 1930, p. 147.

[2] L. B. Namier, *The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2ª edición, Londres, 1957, p. vii.

[3] Herbert Butterfield, *George III and the Historians*, Londres, 1957, p. 209.

[4] Para ejemplos, véase la discusión que sigue en Q. Skinner, *Visions of Politics. Vol. II, Renaissance Virtues*, cap. 14, sección III.

deseosos de aceptar la premisa básica de sus adversarios. Esto es, han concedido que la cuestión de la relación entre principio y práctica es equivalente a la cuestión de si los ideales profesados por la gente sirven siempre como motivos determinantes de su comportamiento. De ese modo, ellos se han comprometido a defender la postura generalizada que establece que el apego sincero de las figuras públicas a los principios que profesan constituye la norma que motiva su acción. A la vez, esto les ha permitido a sus opositores presentar una historia impenitentemente namierista bajo la forma de un simple llamado al realismo y a la experiencia común. Han tomado la postura del reclamo empírico alternativo (el cual es usualmente considerado como mucho más plausible) que establece que los ideales morales y políticos "raramente son, por sí mismos, los determinantes de una acción humana", como declarara uno de los discípulos de Namier.[5] A partir de esto ellos han inferido que, puesto que se acepta que tales ideales sólo son relevantes si se constituyen como motivos, y puesto que es intuitivamente claro que rara vez son motivos, es obvio que, en general, no necesitamos referirnos a los principios profesados por la gente cuando nos proponemos explicar su comportamiento.

No obstante, es esta asunción compartida la que me parece que vale la pena poner en cuestión.[6] Aun si concedemos que los principios raramente funcionan como motivos, todavía nos queda un tipo de situación en la cual los ideales profesados por el agente influyen, sin embargo, en su conducta. Esta es la situación en la cual el agente está comprometido en un curso de acción que es, de algún modo, cuestionable, y al mismo tiempo éste posee un fuerte motivo para intentar legitimarlo (según la frase de Weber).[7]

[5] John Brooke, "Namier and Namierism", en *History and Theory*, 1963-1964, p. 341.

[6] Para una discusión sobre mi siguiente argumento, véase David Gorman *et al.*, "Provocation on Belief", en *Social Epistemology*, I, 1987, pp. 97-108.

[7] Examino más ejemplos de este predicamento en *Visions of Politics. Vol. II*,

Consideremos, por ejemplo, el caso en el que Max Weber mismo estaba principalmente interesado: el de aquellos que se dedicaban a los emprendimientos comerciales a gran escala durante la modernidad temprana europea.[8] Las ganancias esperadas de aquellos *entrepreneurs* (emprendedores) les daban un motivo reconocible para querer proseguir sus aventuras sin obstáculos. Pero las normas sociales y religiosas de su época eran tales que su conducta quedaba expuesta a aparecer bajo una luz moralmente, o incluso, legalmente dudosa.[9] Los moralistas conservadores estaban muy rápidamente dispuestos a levantar invectivas contra los usureros "cuervos de la ciudad" por su "comercio malvado y anticristiano".[10] Como resultado, los defensores del comercio replicaban que se debe mucho más honor y respeto a los mercaderes que el que ellos suelen recibir. Así se quejaba Lewes Roberts en su *Treasure of Traffike* de 1641.[11] Dada esta atmósfera hostil, era claramente deseable, y tal vez, incluso, esencial, que estos comerciantes fueran capaces de describir su comportamiento de modo tal de rechazar o al menos, de solapar, la extendida acusación de que estaban actuando como avaros y en forma deshonesta. Como un asunto de cierta urgencia ideológica, necesitaban legitimar lo que estaban haciendo frente a quienes expresaban semejantes dudas acerca de la moralidad de sus vidas.

Renaissance Virtues. Considero el desarrollo de las teorías de la revolución de la modernidad temprana desde esta perspectiva en *ibid.*, capítulo 9, y considero la oposición a la oligarquía *whig* en el siglo XVIII inglés desde la misma perspectiva en *ibid.*, capítulo 13. Para una crítica de las afirmaciones que fundamentan estas discusiones, véase Martin Hollis, "My Role and its Duties".

[8] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons, Londres, 1930, pp. 35-46 [traducción al español: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004].

[9] Para una discusión weberiana de estas hostilidades, *ibid.*, pp. 56-63.

[10] William Fennor, *The Counter's Commonwealth* [1617], en *The Elizabethan Underworld*, ed. A. V. Judges, Londres, 1965, pp. 441, 445-446.

[11] Lewes Roberts, *The Treasure of Traffike or a Discourse of Forraigne Trade* [1641], en *Early English Tracts on Commerce*, ed. J. R. McCulloch, Cambridge, 1952, p. 83.

Quisiera ahora considerar el modo en que los defensores de la sociedad comercial del siglo XVII en Inglaterra llevaron a cabo esta tarea de legitimar su conducta. Mi objetivo eventual será el de sugerir que, si examinamos los detalles de este caso histórico, seremos capaces de descubrir un tipo ulterior de conexión causal entre los principios que profesa la gente para actuar y los cursos reales de su acción social o política.

No obstante, antes de embarcarme en esta indagación, debo conceder que he caracterizado la situación que quiero investigar de un modo artificialmente simple. He implicado que la única razón para ofrecer una descripción legitimadora de una acción cuestionable sería la de ponderarla ante los otros. Por lo tanto, he implicado que no hay razón para suponer que necesitemos ofrecer semejantes descripciones para nuestro propio beneficio, o incluso, para creer en tales descripciones en absoluto. Sin embargo, he adoptado esta perspectiva sólo para evitar algunas cuestiones empíricas complejas que no afectan en modo alguno a mi argumento. Es obvio que los motivos de alguien en el tipo de situación que estoy describiendo, en general, serán mezclados y complicados, y es discutible que la necesidad de sostener una autoimagen apropiada pueda ser de capital importancia. No obstante, para preservar la simplicidad, me restringiré en lo que sigue a lo que, desde mi punto de vista, es el caso más difícil: el de alguien que nunca cree en ninguno de sus principios profesados, y cuyos principios nunca sirven, en consecuencia, como motivos de sus acciones. Mi meta será la de mostrar que, incluso en este tipo de caso, no se sigue de esto que no haya necesidad de referir a los principios profesados para explicar su comportamiento.

II

Como habrá dejado en claro mi ejemplo weberiano, los actores sociales que me interesan son aquellos que describiré (siguiendo a Weber) como innovadores de ideología. Como lo he indicado, considero que

la tarea que los define es la de legitimar alguna forma de comportamiento social que, en general, es cuestionada. ¿Cómo puede cumplirse esta tarea exitosamente? Como modo preliminar de abordar esta cuestión, sería útil prestar atención a un corpus de palabras que cumplen una función tanto evaluativa cuanto descriptiva en nuestro idioma. Esto es, ellas se usan para describir acciones individuales[12] y para caracterizar los motivos por los cuales estas acciones se llevan a cabo. Sin embargo, siempre que se usan para describir acciones, al mismo tiempo, tienen el efecto de evaluarlas. Por lo tanto, la característica especial de este conjunto de términos es que –para invocar la jerga de los filósofos del lenguaje– contienen una aplicación estándar para realizar uno de dos rangos contrastantes de actos de habla. Es decir, pueden utilizarse para realizar actos tales como los de recomendar y aprobar –o bien, los de condenar y criticar– aquellas acciones que esos términos describen. (Por lo tanto, de un modo poco elegante, me referiré a ellos como "términos evaluativo-descriptivos".)

Poner la atención en este corpus de palabras implica aceptar una idea desarrollada por los denominados "emotivistas" en filosofía moral, quienes distinguen los componentes de los términos éticos entre los "emotivos" y los "descriptivos".[13] No obstante, como señalara J. O. Urmson al apelar a la teoría de los actos de habla de Austin para aclarar sus argumentos, los emotivistas, en efecto, elidieron la oposición que Austin había marcado entre "ilocutivos" y "perlocutivos" cuando hablaba de los actos que somos capaces de realizar mediante el uso de términos evaluativo-descriptivos. En mi caso, he procurado exponer en el capítulo 6 las distinciones que Austin extrajo por medio de estos neologismos. Aquí sólo necesito reiterar que, mientras que una ilocución se define como un acto realizado *al* decir algo, una perlocución se describe como un efecto, y por ende, como

[12] O estado de cosas. Pero yo me concentraré en las acciones.

[13] Véase, especialmente, C. L. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven, 1963.

un acto realizado como una consecuencia de decir algo.[14] El argumento clave (al cual voy a retornar) es que es posible realizar ciertos actos simplemente *al* hablar o escribir de una cierta manera.

Después de estas preliminares, estoy listo para volver a la figura de los innovadores de ideología. La clase de efectos perlocutivos que esas figuras normalmente aspiran a lograr son efectos tales como los de incitar, persuadir o convencer a los oyentes o a los lectores para que adopten un punto de vista nuevo. Pero la cuestión de si ellos tienen éxito en cumplir sus expectativas no es primariamente un asunto lingüístico, sino simplemente un asunto de investigación histórica. Por el contrario, la clase de efectos ilocutivos que esperan lograr son efectos como los de evidenciar, expresar o solicitar la aprobación o desaprobación de las acciones que describen. La cuestión de si ellos tienen éxito en realizar esta clase de intenciones es esencialmente un asunto lingüístico: se trata de ver cómo los términos en cuestión son aplicados. Esto es lo que otorga a estos términos evaluativo-descriptivos su abrumadora significancia ideológica.

En gran parte, es debido a la manipulación retórica de esos términos que cualquier sociedad logra establecer, sostener, cuestionar o alterar su identidad moral. Uno sostiene su visión del comportamiento social que desea promover describiendo, y por lo tanto, ponderando, ciertos cursos de acción como honestos, amigables o valerosos, y uno sostiene la visión que quiere despreciar describiendo y, por lo tanto, condenando, otras acciones como traicioneras, agresivas o cobardes. Siendo esto así, puede decirse que los innovadores de ideología enfrentan una difícil pero obvia tarea retórica. Su objetivo es el de legitimar formas cuestionables de comportamiento social. Por consiguiente, su objetivo debe ser el de mostrar que un número de términos favorables pueden aplicarse a sus acciones aparentemente cuestionables. Si ellos logran con éxito este truco retóri-

[14] J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, Londres, 1969, pp. 24-37.

co, podrán argumentar que las descripciones condenatorias –que de otro modo podrían aplicarse a su comportamiento– pueden solaparse o dejarse de lado.

En este punto es necesario añadir dos observaciones: una enfática, la otra concesiva. El punto que quizás deba ser enfatizado es que, por más revolucionarios que puedan ser estos ideólogos, una vez que hayan aceptado la necesidad de legitimar sus acciones, deberán comprometerse a demostrar que ciertos términos favorables *existentes* pueden aplicarse como descripciones aptas de su comportamiento. Todos los revolucionarios están obligados, hasta este punto, a marchar hacia atrás en la batalla.[15] Para legitimar su conducta, ellos están comprometidos a mostrar que ésta puede describirse de tal modo que aquellos que corrientemente la desaprueban pueden ser llevados a ver que, después de todo, podrían retirar su desaprobación. Para alcanzar este fin, ellos no tienen otra opción que la de mostrar que, al menos, algunos de los términos usados por sus adversarios ideológicos para describir lo que ellos admiran pueden aplicarse para incluir e incluso, para legitimar, su propio comportamiento aparentemente cuestionable.

El punto concesivo es que la situación en el mundo real es, en por lo menos un punto importante, más complicada que lo que mi modelo sugiere. No podemos asumir que los innovadores de ideología necesariamente aplicarán a su comportamiento cualquier vocabulario evaluativo que puedan llegar a considerar mejor adaptado para su propósito. Sino que, obviamente, podrán cometer un error o hacer una elección irracional al evaluar los mejores medios para alcanzar sus fines.

[15] Respondo aquí a aquellos críticos que se quejaron de que mi teoría contenía "la negación de la posibilidad de nuevas intuiciones" y me impedía ver momentos de creatividad. Para estas objeciones véanse, respectivamente, B. Parekh y R. N. Berki, "The History of Political Ideas...", p. 168, y Gordon Schochet, "Quentin Skinner's Method", en *Political Theory*, 2, 1974, pp. 270-271.

No obstante, debemos comenzar asumiendo su racionalidad. Ya he explicado en el capítulo 3 por qué ésta me parece la forma correcta de proceder, pero tal vez valga la pena recordar mi punto central. Supongamos que comencemos haciendo esta presuposición y logremos comprobarla. Esto ya nos proveerá una explicación sobre su comportamiento. Por otro lado, supongamos que, a partir de una inspección más minuciosa, descubramos que ellos no están actuando racionalmente. Esto nos permitirá reconocer que se deberán plantear más preguntas para poder explicar su comportamiento (siendo la más obvia de ellas: "¿qué es lo que les impide ver que no están actuando racionalmente?"). Sólo si comenzamos asumiendo la racionalidad podemos esperar identificar qué debe ser explicado.

Vuelvo entonces a Max Weber y a los innovadores de ideología a quienes discute en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Cuando centra su foco de atención en los primeros capitalistas, Weber muestra cómo ellos representaban su comportamiento en términos de conceptos normalmente usados para ensalzar un ideal de la vida religiosa, poniendo de relieve la dedicación a su llamado y a sus vidas cuidadosas y esmeradas.[16] Como él indica, sin duda ésta era una elección racional por parte de ellos. No sólo tenían razón al ver que si podían aplicar tales conceptos a su propia conducta, esto les suministraría un dispositivo de legitimación poderoso, sino que también tenían razón al darse cuenta de que era plausible hacer el intento. La concepción protestante del llamado hacía eco de su propio ascetismo mundano, y existían muchas afinidades entre el ideal distintivamente protestante de servicio y devoción individual a Dios y la creencia comercial en la importancia del deber, del servicio y de la devoción al propio trabajo.[17]

[16] Max Weber, *The Protestant Ethic...*, pp. 49-50 (citando a Benjamin Franklin); con respecto al llamado, véanse las páginas 79-84.

[17] Sobre el ascetismo mundano de los primeros capitalistas, véase *ibid.*, esp. pp. 42, 72, 80, 166, 180.

¿Cómo lograban aprovechar los primeros capitalistas estas afinidades? Weber no llevó a cabo una investigación de las estrategias retóricas de aquellos que hablaban en su favor, pero me parece que los innovadores de ideología que aspiraban a aplicar un vocabulario predominantemente moral para legitimar una forma de vida cuestionable disponían de dos medios principales. Podría decirse que el primero consistía en la manipulación del potencial del acto de habla de ciertos términos evaluativos. El objetivo apunta a describir las acciones de uno de modo tal de dejarles en claro a los adversarios ideológicos que, aunque uno esté empleando un vocabulario que generalmente se usa para expresar desaprobación, uno lo está usando para expresar aprobación, o al menos, neutralidad. El punto de la estrategia es el de desafiar a los opositores a que reconsideren los sentimientos de desaprobación que normalmente expresan cuando utilizan los términos implicados.

Existen dos tácticas extendidas disponibles para quien intente lleva a cabo con éxito esta primera estrategia. En primer lugar, uno puede introducir términos nuevos y favorables en el lenguaje. A su vez, aquí hay dos posibilidades: una es simplemente la de acuñar nuevos términos como descripciones de principios supuestamente nuevos, y entonces, aplicarlas como descripciones de cualquier acción cuestionable que uno quisiera ver ponderada. Pareciera que ésta es la táctica que han tenido en mente la mayor parte de los comentaristas cuando discutieron el fenómeno de los "significados alterados y las nuevas palabras" en el debate social y político.[18] Pero, obviamente, éste es un dispositivo excesivamente crudo, y es raro encontrarlo empleado en un argumento ideológico. Sin embargo, existe un importante ejemplo del mismo en el caso de la ideología que le concernía a Weber. La palabra *frugalidad* provee un ejemplo de término evaluativo que por

[18] Véanse, por ejemplo B. Parekh y R. N. Berki, "The History of Political Ideas...", p. 168.

primera vez adquirió un uso extendido hacia el fin del siglo XVI para describir un motivo y una forma de comportamiento cuya aprobación comenzó a ser procurada ampliamente.

Me dirijo ahora a otra versión, más común,* de esta táctica. Ésta consiste en transformar un término neutro en uno favorable (usualmente a través de una extensión metafórica), y en aplicarlo, en virtud de su significado extendido, para describir el curso de acción que uno quiere ver ensalzado. Encontramos muchos ejemplos de esta clase de transformación entre quienes escribieron en defensa de la vida comercial en la modernidad temprana. Los usos metafóricos (y por ende, evaluativos) de palabras tales como *perspicaz* y *penetrante*, por ejemplo, aparecieron por primera vez en el lenguaje en el relevante momento de describir un conjunto de talentos que mucha gente quería especialmente ver ensalzados.

La otra táctica extendida consiste, de modo más evidente, en tratar de variar el espectro de actos de habla usualmente realizados con términos existentes desfavorables. Una vez más, aquí hay dos posibilidades: la más común es la de aplicar un término normalmente utilizado para expresar desaprobación de modo tal de neutralizarla. Un ejemplo claro y recientemente exitoso de esa táctica en el caso de la ideología que estoy examinando es el de la palabra *ambición*. Fue sólo durante el curso del período de la modernidad temprana cuando la palabra empezó a adquirir sus usos neutrales corrientes. Previamente, se había aplicado casi en forma exclusiva para expresar una desaprobación fuerte de cualquier curso de acción que describiera.

La otra posibilidad, más dramática, es la de revertir el potencial del acto de habla de un término desfavorable existente. Un ejemplo igualmente claro y exitoso de esta táctica en el caso de la ideología que estoy examinando es provisto por la historia de las palabras *astuto*

* N. de la T.: en inglés *commoner*, que puede significar plebeyo o comunero, también califica a los miembros de la Cámara de los Comunes.

y *astucia*. Antes de comienzos del siglo XVII, estos términos eran casi siempre usados para expresar desaprobación e incluso, desprecio. Durante las generaciones siguientes, sin embargo, su fuerza valorativa comenzó a revertirse, eventualmente dejando estos vocablos con el uso estándar que continúan teniendo como términos de aprobación, especialmente aprobación de buen sentido comercial.

También es posible emplear una imagen especular de estas dos tácticas. En primer lugar, uno puede tratar de acuñar términos nuevos y desfavorables para desafiar las normas de comportamiento establecidas. Esto ha sucedido en el caso de la ideología que estoy considerando con las ideas asociadas de *ser un despilfarrador* y de *derrochar la propia sustancia*. Ambas frases adquirieron un uso extendido hacia finales del siglo XVI para expresar un nuevo disgusto por el ideal aristocrático de consumo conspicuo y una nueva aprobación de lo que Richar Eburne dio en llamar "parsimonia divina" en su tratado sobre las colonias de 1624.[19] A su vez, uno puede tratar de transformar términos neutrales en desfavorables a través de extensiones metafóricas de su uso. Un ejemplo estrechamente asociado perteneciente al mismo período lo provee la noción de comportarse *exorbitantemente*, una palabra que primero adquirió sus aplicaciones metafóricas (y por ende, evaluativas) en los comienzos del siglo XVII como medio de condenar las obvias fallas respecto de la divina parsimonia. Finalmente, uno puede procurar revertir el potencial del acto de habla de términos condenatorios existentes, como ha sucedido en este período con palabras tales como *obsequioso* y *condescendiente*. Estas descripciones y las asociadas a éstas fueron ampliamente empleadas a lo largo del siglo XVI para expresar aprobación, y sólo se convirtieron en términos de desaprobación cuando el ideal que sustentaba una sociedad aristocrática y jerárquica comenzó a ser extendidamente desafiado.

[19] Richard Eburne, *A Plain Pathway to Plantations* [1624], en Louis B. Wright (ed.), *Folger Documents of Tudor and Stuart Civilization*, Ithaca, 1962, p. 85.

Me ocuparé ahora de la segunda estrategia, que, a la vez, es más simple y mucho más significativa. Ésta consiste en la manipulación de los criterios para aplicar un conjunto de términos condenatorios. El objetivo en este caso es el de insistir, con la mayor plausibilidad posible, en que a pesar de las apariencias contrarias, un número de vocablos favorables pueden ser aplicados como descripciones aptas del propio comportamiento, aparentemente cuestionable. El objetivo es el de desafiar a los opositores ideológicos a reconsiderar si su uso del vocabulario aprobatorio prevaleciente puede no ser socialmente insensible. En efecto, en ese caso, uno los urge a admitir que están fracasando en reconocer que los criterios corrientes para la aplicación de un espectro de descripciones favorables están presentes en cada una de las acciones que ellos consideran como cuestionables.

Esta particular estrategia retórica ha sido poco estudiada, pero estimo que constituye una de las formas más extendidas e importantes de argumentación ideológica. Ciertamente, fue muy empleada en el caso de la ideología que estoy examinando. Era esencialmente a través de estos medios como se intentaba conectar los principios del cristianismo protestante con las prácticas de la vida comercial de la modernidad temprana europea.[20] Consideremos, por ejemplo, las dos palabras más importantes en el vocabulario religioso de la época: la palabra *providencia* y la palabra *religioso/a* en sí misma. Durante la última parte del siglo XVI, comenzó a sugerirse, por parte de aquellos que deseaban ponderar el exitoso ejercicio del cuidado y la previsión en asuntos monetarios, que esta conducta aparentemente miserable debía ser vista, en cambio, como un trabajo encomiable de la providencia y por ende, como una forma prudente de comportamiento. Al mismo tiem-

[20] Para una explicación clásica del pensamiento económico de los escritores que me interesan, véase B. E. Supple, *Commercial Crisis and Change in England 1600-1642: A Study in the Instability of a Mercantile Economy*, Cambridge, 1959, esp. pp. 211-224.

po, aquellos ansiosos por propagar estos valores comenzaron a sugerir que su interés característico en la puntualidad y la exactitud no debería ser condenado como algo excesivamente riguroso y severo, sino, en cambio, debería ser reconocido y apreciado como una forma genuinamente *religiosa* de compromiso.

La mejor prueba de los motivos ideológicos presentes en estos nuevos patrones de descripción social es que los significados de estas palabras pronto se tornaron estrechos y confusos. El vocablo *providencia* comenzó a emplearse para referir, simplemente, el hecho de actuar con previsión en asuntos prácticos. Por ejemplo, cuando John Wheeler escribió en defensa de los Aventureros Mercantiles, en su *Treatise of Commerce* de 1601, apreció su prudencia en la distribución de "los beneficios, y de las mercancías de la compañía entre todos sus miembros, tanto como les fue posible con gran providencia y ordenada equidad".[21] Cuando William Alexander, de modo similar, escribió en defensa de los colonos de Virginia en su *Encouragement to Colonies* de 1624, también él señaló su "anticipación profética" como una causa de su "buen éxito", añadiendo que los nuevos colonos de New Plymouth estaban probando no menos éxito en el aprendizaje de "gobernarse a sí mismos de una manera muy civilizada y providente".[22] Poco tiempo después, encontramos a Lewes Roberts hablando en términos similares en su *Treasure of Traffike* de 1641. Él apreciaba "la prudencia cuidada e industriosa" de los gobernantes que se animaban a realizar negocios en ultramar; notaba que su previsión se reflejaba en sus "decretos providentes" y al mismo tiempo, nos recordaba que "la falta de este cuidado, y de la previsión providente ha hecho perder a muchos reyes el tráfico de sus reinos".[23]

[21] John Wheeler, *A Treatise of Commerce* [1601], ed. G. B. Hotchkiss, Nueva York, 1931, p. 272.

[22] William Alexander, *Encouragement to Colonies* [1624], pp. 30-31.

[23] Lewes Roberts, *Treasure of Traffike*, pp. 102, 105.

Mientras tanto, el ideal de actuar *religiosamente* comenzó a ser invocado simplemente para referirse a instancias de conducta diligente y puntillosa. Encontramos este uso tan tempranamente como en el *Treatise of Commerce* de John Wheeler, en donde él aprecia la libertad de comercio originalmente permitida a los ingleses en los Países Bajos. Estos "antiguos privilegios y libertades del Imperio –subraya– se concedieron libremente, y se mantuvieron religiosamente por tanto tiempo, y se conservaron para todos los súbditos, para todos los amigos y para los aliados por igual".[24] Más aún, encontramos un ejemplo más claro del nuevo uso en el *Discourse of Trade* de Thomas Mun de 1621. En el discurso a sus compatriotas Mun los llama a "incitar nuestras mentes y nuestra diligencia a favorecer a todas las mercancías naturales de este Reino por medio de la industria y del incremento de las Artes".[25] Una manera de lograr esta empresa con esmero, continúa proponiendo, es tener presente que "para el mejor fomento de esto, debemos, religiosamente, evitar nuestros comunes excesos de comida y adornos". Para la época en que llegamos a Lewes Roberts y su *Treasure of Traffike* de 1641, encontramos este nuevo uso totalmente vigente. Roberts dedica su tratado a las dos cámaras del parlamento, y se refiere a sus "serios negocios presentes", describiéndolos como "pilotos religiosos" que "guían el timón de nuestro Reino con su mano".[26]

Podría objetarse que lo que yo estoy ilustrando es el fracaso de aquellos propagandistas como Wheeler, Mun y Roberts para presentar sus actividades como genuinas encarnaciones de valores espirituales y devotos, y por lo tanto, como ejemplos genuinos de comportamiento religioso. Por cierto, el efecto de su retórica muchas veces hace sentir

[24] John Wheeler, *A Treatise of Commerce*, pp. 179-180.

[25] [Thomas Mun] *A Discourse of Trade from England unto the East Indies* [1621], en J. R. McCulloch, *Early English Tracts on Commerce*, pp. 46-47. Para la atribución, véase McCulloch, *ibid.*, p. v.

[26] Lewes Roberts, *Treasure of Traffike*, p. 51.

al lector no que ellos han triunfado en la reivindicación del carácter piadoso de sus empresas, sino, meramente, que han empleado un número de términos religiosos claves de un modo idiosincrásico. No obstante, de ningún modo es claro que ellos, simplemente, se hayan extralimitado. Si consideramos la variedad de formas en que el término *religioso* fue utilizado a partir de fines del siglo XVII en adelante, empezamos a apreciar hasta qué punto ellos lograron un triunfo audaz. No sólo la gente comenzó a hablar cada vez más del comportamiento diligente y puntilloso como algo religioso; sino que, en parte, lo hicieron porque evidentemente terminaron aceptando un sentido más amplio de lo que se podía considerar un "comportamiento religioso". La antigua máxima *laborare et orare* –que indica que debemos trabajar y orar– dejó lugar a la idea más sugerente y reconfortante de que *laborare est orare*, o sea, de que trabajar es orar. A esta altura, el sentido de lo que significa seguir una vida genuinamente religiosa se ha transformado. La retórica de los autores que estoy considerando ayudó a construir un mundo nuevo y más cómodo para sus descendientes.

III

Retorno al argumento general apuntalado por mi ejemplo weberiano. Según mi opinión, aquellos que han discutido sobre las relaciones entre los principios morales y el comportamiento social del modo que ha sido popularizado por historiadores tales como sir Lewis Namier han enfrentado a sus lectores con un *non sequitur*. El hecho de que los principios profesados por alguien puedan ser racionalizaciones *ex post facto* no implica que aquellos principios no cumplan ningún papel en la explicación de su comportamiento, como parecieran creer estos historiadores. Como yo ya he argumentado, esto significa ignorar las implicaciones del hecho de que la gente generalmente posee fuertes motivos para tratar de legitimar cualquier conducta expuesta al riesgo de ser cuestionada. Una de estas implicaciones es que, en general, les

parecerá necesario sostener que sus acciones estaban, en efecto, motivadas por algún principio aceptable. Otra implicación es que, aún si no estuvieran motivadas por tal principio, se comprometerán a actuar de tal manera que sus acciones *sigan siendo compatibles* con el argumento de que los principios que profesan las motiva genuinamente. Reconocer estas implicaciones significa aceptar que los cursos de acción abiertos por tales agentes estarán determinados, en parte, por el rango de principios existentes que ellos esperan poder profesar con cierto grado de plausibilidad.

Se puede extraer una conclusión general y una conclusión más específica de esto. La general deriva del hecho de que se restringirá cualquier curso de acción en el punto en que ésta no pueda legitimarse. Cualquier principio que ayude a legitimar un curso de acción se encontrará, por lo tanto, dentro de las condiciones que posibiliten su ocurrencia. La conclusión más específica deriva del hecho de que el conjunto de términos que los innovadores de ideología pueden esperar aplicar para legitimar su comportamiento no puede nunca ser establecido por ellos mismos. La disponibilidad de esos términos es una cuestión acerca de la moralidad prevaleciente de su sociedad; su aplicabilidad es una cuestión sobre el significado y el uso de los términos implicados, y sobre el alcance en que éstos puedan ser plausiblemente ajustados. Estos factores sirven, más bien, como restricciones y directivas para aquellos que consideren qué líneas de conducta les pueden proporcionar los mejores medios para alinear sus comportamientos cuestionables con algún principio aceptable, de modo que se legitime su conducta al tiempo que obtienen lo que desean. No podrán esperar ajustar la aplicación de los términos existentes en forma indefinida; por lo que sólo podrán esperar legitimar, y por ende, realizar, un rango correspondientemente restringido de acciones. Por consiguiente, estudiar los principios que ellos invocan implicará estudiar una de las determinaciones claves de sus comportamientos.

Aún si estas conclusiones parecen aceptables, se podría pensar todavía que, al revisitar el ejemplo de Max Weber que he elegido

para ilustrarlas, lo he hecho de un modo poco afortunado. Se ha vuelto un lugar común insistir en que debemos rechazar cualquier idea que afirme que los principios del cristianismo protestante tuvieron un papel causal en el desarrollo de las prácticas capitalistas. Como despectivamente ha subrayado Hugh Trevor-Roper, cualquier teoría de ese tipo "es explotada por el simple hecho de que la producción a gran escala ya existía antes de la reforma protestante".[27] Es cierto que si Weber supuso que una ética protestante preexistente constituyó una condición necesaria para el surgimiento del capitalismo, entonces, sin duda, su teoría se refuta mostrando que la emergencia del capitalismo predataba el surgimiento del protestantismo. Pero Weber no estaba muy interesado en esas supuestas conexiones.[28] De todos modos, se debe admitir que la reelaboración de la tesis de Weber llevada a cabo por R. H. Tawney en *Religion and the Rise of Capitalism* es más vulnerable a esta línea de ataque.[29] Mientras que Tawney pudo haber considerado a la reforma protestante como una condición causal del desarrollo capitalista, creo, no obstante, que se interpreta mejor a Weber si se considera que la ética protestante se ajustaba bien para *legitimar* el surgimiento del capitalismo, y que de esta manera ayudaba al desarrollo y al florecimiento de la sociedad comercial.

[27] H. R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, Londres, 1967, pp. 21-22.

[28] Weber explícitamente rechaza la tesis de que "el capitalismo como sistema económico es una creación de la reforma", y señala que "el hecho de que ciertas formas importantes de organización comercial capitalista fueran reconocidamente anteriores a la reforma constituye una refutación suficiente a semejante reclamo". Max Weber, *The Protestant Ethic...*, p. 91.

[29] Véase R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, pp. 92-95, 111-127. Allí se considera al protestantismo como socialmente conservador, pero en el cual se reclama que las doctrinas del calvinismo han dado un aliento nuevo y especial a formas de negocios libre y a la vida comercial.

Así, mi propio argumento se puede leer como un intento de reinterpretar lo que consideré como uno de los propósitos subyacentes de Weber en su celebrada serie de artículos. Sin embargo, no quisiera presionar sobre el punto de la interpretación aquí. Sólo quisiera insistir en que, aún si se puede demostrar que la severa crítica de Trevor-Roper apunta a una debilidad en el argumento de Weber, no se puede demostrar que apunte a ninguna debilidad en el argumento que yo mismo he tratado de adelantar. Mi sugerencia de que el protestantismo cumplió una función ayudando a legitimar (y por ende a promover) el surgimiento del capitalismo está basada en la asunción, y no en la negación, de que el capitalismo predataba al protestantismo. Lo que he procurado demostrar es que no se sigue de este hecho –como Trevor-Roper parece creer– que el protestantismo no cumpla un papel causal en el desarrollo del capitalismo. Esto implica ignorar el hecho de que los primeros capitalistas carecían de legitimidad en el clima moral en el que se encontraban. Por lo tanto, ellos tenían que encontrar, como una condición para florecer, algunos medios que legitimaran su comportamiento. Como he demostrado, uno de los medios que encontraron fue el de apropiarse del vocabulario evaluativo de la religión protestante –en gran parte, del horror de los religiosos, quienes se veían a sí mismos como víctimas de un engaño.

No obstante, si se trató de un truco, ciertamente funcionó. El vocabulario que distinguía a la moral protestante no sólo ayudó a incrementar la aceptación del capitalismo, sino que discutiblemente, ayudó a canalizar su evolución en direcciones específicas, y, en particular, hacia la de una ética de la industria. La aceptación relativa de este nuevo patrón de comportamiento social, entonces, ayudó, a su vez, a asegurar que el sistema económico subyacente se desarrollara y floreciera. Es por esta razón que, aún si los primeros capitalistas no estuvieron nunca genuinamente motivados por los principios religiosos que ellos profesaban, es esencial referirse a esos principios si deseamos explicar cómo y por qué el sistema capitalista evolucionó.

9
La idea de un lexicon *cultural*[*]

I

¿Qué podemos esperar aprender sobre los procesos de innovación y de legitimación social a través del estudio de las palabras clave que usamos para construir y valorar el mundo social? Ésta es la pregunta que voy a abordar en el curso del presente capítulo. El tema es, obviamente, amplio y refractario. Para hacerlo más dócil, me concentraré en un estudio reciente y muy influyente, basado en los nexos entre la lingüística y el cambio social. La obra que tengo en mente –y que usaré como buey de arado en lo que sigue– es *Keywords* de Raymond Williams.[1] La idea central de Williams radica en que un estudio de las "variaciones y las confusiones de significado" nos puede ayudar a

[*] Este capítulo es una versión revisada de un artículo que originalmente apareció con el mismo título en *Essays in Criticism*, 29, 1979, pp. 205-224.

[1] El libro de Williams fue reeditado en una versión revisada y ampliada en 1983. Mi crítica fue publicada originalmente en 1979. Muchos de los argumentos de la primera versión que yo criticaba en mi artículo fueron modificados o eliminados en la edición de 1983. Por consiguiente, me he visto obligado a dar las referencias de páginas de las dos versiones, refiriéndome a ellas como "Williams 1976" y "Willliams 1983". Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, 1976 [traducción en español: *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003].

mejorar nuestra comprensión en asuntos de "sustancia histórica y contemporánea".[2] Si tomamos "ciertas palabras en el nivel en que se usan generalmente" y analizamos detalladamente el desarrollo de las estructuras de significado "en y a través del tiempo histórico", podremos "aportar cierto tipo de esclarecimiento" y en particular, una "cuota extra de conciencia" a los debates actuales sobre la política y la sociedad".[3] Pero, ¿qué clase de esclarecimiento podremos esperar obtener del estudio de la historia de las palabras clave? Y, ¿cómo debemos orientar nuestros estudios para asegurarnos de que esta cuota de conciencia extra sea adquirida apropiadamente? Éstas son las preguntas que me gustaría examinar con mayor profundidad.

II

Antes de proseguir, necesito, si es posible, neutralizar una seria duda. Sería objetable que, al individualizar "un cuerpo compartido de palabras", nos concentremos, a la vez, en una unidad de análisis equivocada.[4] La meta de Williams, nos dice él, es la de iluminar "no sólo modos de discutir sino también, en otro nivel, de ver, nuestras principales experiencias".[5] Pero si queremos comprender cómo alguien ve el mundo –qué conclusiones extrae, qué clasificaciones acepta– lo que necesitamos saber no es qué palabras usa, sino más bien, qué conceptos posee.

Es verdad que esta objeción puede parecer puramente verbal. A lo que se podría responder –el reclamo se ha planteado a menudo– que la posesión de un concepto equivale a conocer el significado de una

[2] Williams, 1976, p. 21; Williams, 1983, p. 24.
[3] Williams, 1976, pp. 20-21; Williams, 1983, pp. 23-24.
[4] Williams, 1976, p. 13; Williams, 1983, p. 15.
[5] Williams, 1976, pp. 12-13; Williams, 1983, p. 15.

palabra. Ciertamente, pareciera que ésta es la concepción del propio Williams, pues cuando discute el término *naturaleza* iguala "la palabra y el concepto", y cuando habla de *democracia* explica cómo "el concepto" está "encarnado" en la palabra.[6]

No obstante, argumentar en favor de tal equivalencia es, indudablemente, un error. Para empezar, la necesidad de comprender la aplicación correcta de un término no puede ser una condición necesaria para la posesión del concepto correspondiente. Supongamos, por ejemplo, que estoy estudiando el pensamiento de John Milton y que quiero saber si para él era importante que un poeta demostrara un alto grado de originalidad. Pareciera que la respuesta es que, para él, ésta era una de las cualidades más importantes. Cuando hablaba de su propia aspiración al comienzo de *Paradise Lost*, hacía hincapié, en particular, en su decisión de tratar sobre "asuntos antes no atendidos ni en prosa ni en verso". Pero yo no podría llegar nunca a esta conclusión a través del análisis del uso que hace Milton de la palabra *originalidad*. Mientras que el concepto es central a su pensamiento, la palabra no ingresó en el lenguaje hasta un siglo o más después de su muerte. Aunque sin duda se podría escribir la historia de la palabra *originalidad* y sus varios usos, de ningún modo sería ésta la misma historia que la del concepto de originalidad, una consideración muchas veces ignorada en la práctica por los historiadores de las ideas.

Más aún, comprender la aplicación correcta de un término no puede ser una condición suficiente para la posesión del concepto correspondiente. Resta la posibilidad (explorada por Kant y, más recientemente, por Wittgenstein) de que yo crea poseer un concepto y que esta creencia sea errónea. Por ejemplo, consideremos las dificultades ocasionadas por ciertos términos muy generales como *ser* o *infi-*

[6] Williams, 1976, pp. 84, 189; Williams 1983, pp. 95, 224. Pero en 1983 estos argumentos son eliminados, y en su nueva introducción Williams reconoce explícitamente "la difícil relación entre las palabras y los conceptos", p. 21.

nito. Toda la comunidad de usuarios del lenguaje puede ser capaz de aplicar estos términos con perfecta consistencia. Sin embargo, sería posible mostrar que no hay concepto que responda a ninguno de estos usos acordados.

¿Cuál es, entonces, la relación entre conceptos y palabras? Difícilmente podamos capturar la respuesta en una simple fórmula, pero, al menos, se puede decir lo siguiente: el signo más cierto de que un grupo o una sociedad ha alcanzado la posesión autoconsciente de un nuevo concepto es que se ha desarrollado un nuevo vocabulario. Un vocabulario a través del cual se puede seleccionar y discutir el concepto en cuestión consistentemente. Esto sugiere que, mientras no hay dudas de que debemos ser más cautos que Williams al hacer inferencias a partir del uso de las palabras para entender los conceptos y viceversa existe, sin embargo, una relación sistemática –que debe ser explorada– entre las palabras y los conceptos. Normalmente, al menos, poseer un concepto es comprender el significado de su término correspondiente (y, en consecuencia, ser capaz de pensar acerca de ese concepto cuando los ejemplos están ausentes y de reconocerlo cuando están presentes los ejemplos). En tanto tengamos en cuenta que "normalmente" significa aquí algo menos que necesaria y suficientemente, creo que podemos proceder con legitimidad.

III

Si nuestro objetivo es iluminar debates ideológicos a través del estudio de desacuerdos lingüísticos,[7] la primera pregunta que debemos plantear –como reconoce Williams– es, sin duda, la siguiente: ¿qué

[7] Para una discusión de este asunto general, véase Aletta J. Norval, "The Things We Do with Words –Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology", en *British Journal of Political Science*, 30, 2000, pp. 313-346.

estamos discutiendo, exactamente, acerca de una palabra cuando nos encontramos debatiendo si deberíamos aplicarla o no como descripción de una acción o de un estado de cosas particular?

Lamentablemente, la respuesta de Williams es confusamente vaga. Él sostiene que "lo que realmente sucede en esos encuentros es un proceso en el que se ofrecen los significados y luego éstos se confirman, se afirman, se califican y se cambian".[8] Así, se considera que todos estos debates son acerca de los "significados"; sobre los "orígenes y desarrollos históricos" que han resultado en los "significados presentes" de los términos involucrados.[9]

Esta tendencia de hablar acerca de los "cambios de significado" dándolo por sentado, sin explicación posterior, se debe, creo yo, al hecho de que Williams no trata, en ningún momento, de aislar y de analizar la clase de términos que más le interesan. La clase en cuestión es aquella que él describe como la que incluye las palabras "fuertes" y "persuasivas", las palabras que "contienen ideas y valores".[10] No se presenta ninguna explicación consistente sobre cómo llegan ciertas palabras a "contener valores". Pero parece claro que, si no se van a lograr más progresos en la discusión del fenómeno del cambio de significado en los debates ideológicos, se debe ofrecer, como paso preliminar fundamental, un análisis de ese tipo. Da la casualidad que no es éste un trabajo hercúleo, como se podría llegar a temer. Tanto los teóricos del lenguaje como los filósofos morales han prestado mucha atención a las prácticas de aislar y de comentar precisamente estos términos.[11]

[8] Williams, 1976, p. 9; Williams, 1983, pp. 11-12.

[9] Williams, 1976, pp. 13, 19-20; Williams, 1983, pp. 15, 22-23.

[10] Williams, 1976, pp. 12, 15; Williams, 1983, pp. 14, 17.

[11] Entre los filósofos morales me siento en deuda, sobre todo, con Foot, Murdoch y Hampshire. Entre los filósofos del lenguaje, mi enfoque le debe, mayormente, a Wittgenstein, Austin y al análisis de la posición de Frege que hace Dummett. Philippa Foot, "Moral Arguments", en *Mind*, 67, 1958, pp. 502-513; Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, 1970; Stuart Hampshire, *Thought and Action*, Londres, 1959,

Podríamos decir, sobre la base de sus explicaciones, que se deben cumplir tres requisitos principales para que esos términos "persuasivos" puedan ser comprendidos y aplicados correctamente.

En primer lugar, es necesario conocer la naturaleza y el rango de criterios en virtud de los cuales la palabra o la expresión se aplica normalmente. Supongamos, por ejemplo, que yo no soy consciente del significado del término evaluativo *valeroso*, y que le pido a alguien que me explique cómo se usa la palabra apropiadamente. Por cierto, una buena respuesta mencionaría los varios criterios que sirven para diferenciar la palabra de otros adjetivos similares y contrastantes, dándole al término, de este modo, su función distintiva de descripción y de valoración social en nuestro lenguaje. Al confeccionar la lista de esos criterios, seguramente debamos incluir, por lo menos, lo siguiente: que la palabra sólo se puede usar en el contexto de los actos voluntarios; que el actor involucrado debe haber enfrentado cierto peligro; que lo debe haber enfrentado con alguna conciencia de su naturaleza; y que lo debe haber enfrentado valientemente, con cierto sentido de las consecuencias probables de llevar a cabo esa acción. Resumiendo esos criterios (en lo que sólo aparentemente es una tautología), podemos decir que las condiciones bajo las cuales el término *valeroso* se puede aplicar son tales que la acción involucrada debe haber sido una acción valerosa.

En segundo lugar, para aplicar un término evaluativo correctamente también es necesario conocer su rango de referencia. O sea, es necesario conocer la naturaleza de las circunstancias en las cuales la palabra puede usarse apropiadamente para designar acciones o estados de cosas particulares. A menudo, se ha considerado el concepto de referencia como un aspecto o rasgo del significado de una palabra.

---

esp. pp. 195-222; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*; J. L. Austin, *How to Do Things with Words*; Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londres, 1973, esp. pp. 81-109.

Pero, tal vez sea más útil tratar de entender la referencia de una palabra como una consecuencia de entender el criterio para aplicarla correctamente. Aprehender estos criterios implica entender el sentido de una palabra, su papel dentro del lenguaje, y por ende, su uso correcto. Una vez que uno ha logrado esa comprensión, puede esperar ejercer la próxima y más misteriosa aptitud de relacionar la palabra con el mundo. Puede esperar, por ejemplo, ser capaz de seleccionar precisamente aquellas acciones que son llamadas apropiadamente valerosas, y de discutir las clases de circunstancias en las cuales desearíamos aplicar esta descripción particular, o en las cuales nos preguntaríamos si deberíamos aplicarla aquí antes que en otra situación diferente. Por ejemplo, alguien podría calificar de valiente el hecho de que yo enfrente una muerte dolorosa con un buen estado de ánimo. Sin embargo, se podría objetar que, estrictamente hablando, ningún peligro acecharía en esas circunstancias, y que, por lo tanto, no deberíamos hablar de coraje sino más bien de fortaleza. O también, alguien podría decir que es valiente el hecho de que, en el circo, yo salte desde la audiencia para tomar el lugar del domador de los leones. Pero se podría considerar que esta acción es tan poco cauta que no debería verse como valerosa sino más bien como completamente irresponsable. Ambos argumentos tienen que ver con la referencia (pero no con el significado) de la palabra *valeroso*. A ambos les concierne si un determinado conjunto de circunstancias –que un abogado podría denominar como los hechos del caso– son tales que conformen los criterios comunes para la aplicación de un término evaluativo dado.

Para aplicar cualquier palabra al mundo, necesitamos tener una comprensión clara de las dos cosas: de su sentido y de su referencia. Pero en el caso de los términos evaluativos se requiere un elemento de comprensión más. Necesitamos, además, conocer cuál es el conjunto de actitudes que el término suele expresar normalmente. Por ejemplo, no puede decirse que alguien haya comprendido la aplicación correcta del adjetivo *valeroso* si no es consciente del su uso normal para ponderar, para expresar aprobación, y especialmente, para

expresar (y solicitar) admiración por alguna acción que describe. Decir que una acción es *valerosa* no implica meramente describirla, sino iluminarla con una luz específicamente moral. Uno puede exaltarse o regocijarse ante una acción calificándola como *valerosa*, pero no puede condenarla o mofarse de ella describiéndola de esa forma.

Si éstas son las tres cosas principales que debemos saber para aislar la clase de términos evaluativos y aplicarlos correctamente, podemos volver ahora a la pregunta que formulé al comienzo de esta sección. Yo pregunté qué deberíamos discutir acerca de una palabra clave cuando nos encontramos debatiendo si deberíamos aplicarla o no en un caso particular. Como hemos visto, la respuesta de Williams es que tales debates deben centrarse alrededor de los sentidos o los significados de las palabras en cuestión. Sin embargo, como he procurado demostrar, deberíamos disentir en por lo menos una de tres cosas, de las cuales no todas son desacuerdos autoevidentes sobre el significado: sobre los criterios para aplicar la palabra, sobre si los criterios acordados se encuentran presentes en una serie de circunstancias determinadas, o sobre qué espectro de actos de habla puede realizar la palabra.

IV

Hasta aquí he procurado identificar los principales debates que surgieron acerca de la aplicación del vocabulario valorativo a nuestro mundo social. Volveré ahora a lo que considero la cuestión crucial: ¿en qué sentido estos desacuerdos lingüísticos constituyen también desacuerdos acerca de nuestro mundo social mismo?

He sugerido que un tipo de argumento sobre los términos valorativos se centra en los criterios para su aplicación. Ahora, por cierto, esto constituye tanto un debate social sustantivo como uno lingüístico. Pues de igual modo bien se lo puede caracterizar como una disputa entre dos teorías sociales rivales y sus métodos correspondientes de clasificar la realidad social.

A modo de ilustración de una disputa de ese tipo, recordemos el modo en el que a Marcel Duchamp le gustaba designar ciertos objetos familiares (percheros, lavabos) como obras de arte al punto de conseguir que éstos se presentaran enmarcados y colgados sobre las paredes de las galerías. De hecho, algunos críticos han aceptado que éstas eran obras de arte significativas, puesto que nos ayudaban a agudizar nuestra conciencia y ampliaban nuestra apreciación de las cosas cotidianas. Pero otros insistieron en que estos objetos no podían ser, en absoluto, obras de arte; no podemos simplemente *llamar* a algo una obra de arte puesto que las obras de arte deben ser creadas deliberadamente.

Este desacuerdo surge en el nivel lingüístico. Se centra en si un cierto criterio (la práctica de una destreza) debería o no considerarse como una condición necesaria para la aplicación de un término evaluativo (*una obra de arte*). Pero, ciertamente, ésta también es una disputa social. Lo que está en cuestión es si se debería considerar que una serie de objetos tienen o no una importancia y un estatus elevados. Y es obvio que, en gran parte, esto puede depender de cómo se responde esta cuestión.

Muchos de los argumentos en *Keywords* tienen, básicamente, este carácter. Por ejemplo, los ensayos sobre "literatura" y "ciencia" se ajustan ampliamente a este análisis, como también la útil discusión sobre "lo inconsciente", en cuyo curso Williams señala que "distintas teorías han generado confusiones entre los diferentes sentidos" del término.[12] Más aún, Williams seguramente tiene razón al afirmar que en estos casos el argumento es, en efecto, sobre los sentidos o los significados de las palabras en cuestión. Es cierto que algunas voces poderosas –notablemente la de Hilary Putnam– se han opuesto, últimamente, al argumento de que si introducimos una nueva teoría relacionándola con un tema ya dado (por ejemplo, qué constituye una obra de arte), esto inevitablemente dará origen a cambios en los sig-

[12] Williams, 1976, p. 272; Williams, 1983, p. 322.

nificados de los términos constitutivos.[13] Putnam seguramente tenga razón en quejarse de que Paul Feyerabend y otros filósofos posempiristas tiendan a emplear esta afirmación con excesivo entusiasmo. Ciertamente, no podemos decir que cualquier cambio de teoría automáticamente provocará un cambio en los significados de todas las palabras que involucra, sólo porque los sustantivos y los adjetivos varían en significado mucho más rápidamente que, por ejemplo, las conjunciones. Más aún, parece excesivamente anarquista postular que el significado de una palabra debe haber cambiado si simplemente cambiamos nuestras creencias sobre cualquier cosa que esa palabra suela denotar.[14] No obstante, en tanto aceptamos esas precauciones, yo quisiera aún insistir en que, si alguien se equivoca con respecto a los criterios de aplicación de un término, entonces, no se puede decir que conozca su significado corriente. Y puesto que he argumentado que la cuestión de si el perchero de Duchamp es una obra de arte (en un nivel) es un argumento acerca de los criterios de aplicación del término *una obra de arte*, acuerdo con Williams en que en este tipo de argumento sobre las palabras clave, la disputa realmente es acerca del significado de la palabra en cuestión.

Sin embargo, lo que Williams pierde en su explicación de estas disputas es su carácter radical casi paralizante. Él se queda contento suponiendo que en todas las discusiones sobre "significado" podemos

[13] Para un ataque en esta línea de pensamiento, véase Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975, pp. 117-131.

[14] No obstante, esta objeción de Putnam no parece tan bien argumentada. Es difícil pensar en casos claros en los cuales los significados han permanecido invariables frente a los cambios en las creencias, y los ejemplos contrarios que propone Putnam no me resultan convincentes. Putnam toma el caso de *oro* y argumenta que el significado de la palabra no quedaría afectado ni si encontráramos el oro y esto nos obligara a cambiar nuestras creencias acerca de la sustancia. Esto suena dogmático. ¿Diríamos, realmente, cosas como "es tan bueno como el oro"? Y si no, ¿no deberíamos conceder que el significado de *oro* ha cambiado? *Ibid.*, pp. 127-128.

"elegir ciertas palabras de una clase especialmente problemática" y considerar sólo "sus naturalezas y desarrollos internos".[15] Esto fracasa en reconocer las implicaciones del hecho de que un término como *arte* obtiene su significado del lugar que él ocupa dentro de un esquema conceptual global. Cambiar los criterios de su aplicación, implicará entonces, cambiar además, un montón de otras cosas. Tradicionalmente, el concepto de arte se ha conectado con un ideal de la humanidad, se ha opuesto a lo "meramente útil", se lo ha empleado como antónimo de "naturaleza", y así sucesivamente. Si ahora aceptamos la sugerencia de que un *objet trouvé* o un artículo manufacturado puede contar como obra de arte, de inmediato cortamos todos esos y muchos otros nexos conceptuales. Por lo tanto, una disputa acerca de la aplicación del término *arte* potencialmente es nada menos que una disputa sobre dos modos rivales (aunque no inconmensurables)[16] de abordar y enfrentarnos a una gran parte de nuestra experiencia cultural. En síntesis, pareciera que Williams ha pasado por alto las implicaciones fuertemente holísticas del hecho de que, cuando una palabra cambia su significado, altera su relación con todo un vocabulario.[17] Lo que esto nos dice acerca de los cambios es que debemos estar preparados para hacer hincapié no en la "estructura normal" de las palabras particulares, sino más bien en la función que cumplen en la sustentación de filosofías sociales completas.

[15] En 1983 William revisó levemente la versión de 1976. Allí protesta ante la clase de lector que, al criticar su enfoque se "contenta con reafirmar los hechos de conexión e interacción en los cuales se inicia toda esta investigación". Williams, 1983, p. 23. La nueva introducción de Williams es, entonces, explícita acerca de problemas planteados por una teoría holística (y en este sentido, escéptica) de los "significados". Pero no puedo ver que las implicaciones de este escepticismo se hayan acomodado incluso en la versión revisada de su texto. Williams, 1976, p. 20; Williams, 1983, pp. 22-23.

[16] De otro modo es difícil ver cómo los disputantes podrían estar *argumentando*.

[17] Sobre este punto, véase Michael Dummett, "The Justification of Induction", en *Proceedings of the British Academy*, 59, 1973, pp. 201-232.

V

He sugerido que aún si nos ponemos de acuerdo respecto de los criterios para aplicar un término evaluativo, puede surgir otro tipo de disputa sobre sus usos. Así, nos podríamos encontrar discutiendo sobre si es posible sostener que un determinado conjunto de circunstancias reúne los criterios en virtud de los cuales se emplea el término normalmente. Una vez más, un desacuerdo de ese tipo será, sin duda, un desacuerdo de carácter social y no meramente lingüístico. Pues, de hecho, lo que se está argumentando es que la negativa a aplicar el término en cierta situación puede constituir un acto de insensibilidad social o una falta de conciencia social.

A modo de ejemplo de este segundo tipo de argumento, consideremos la afirmación que sostiene que, en este momento, es correcto describir a las esposas pertenecientes a familias comunes de clase media como una clase explotada, o sea, como personas que sufren la *explotación*. El argumento social que subyace a este movimiento lingüístico se puede explicar de la siguiente manera: debería ser evidente para todas las personas de bien que las circunstancias de la vida familiar contemporánea son tales que este término fuertemente condenatorio (si uno piensa en esto) se ajusta a los hechos del caso. Por lo contrario, si uno es incapaz de reconocer que la aplicación del término *explotación* –en virtud de los criterios acordados– es apropiada en estas circunstancias, se está voluntariamente negando a percibir la institución de la familia moderna desde este aspecto verdadero y funesto.

Esta disputa posee un carácter totalmente diferente del que tenía el primer tipo de argumento que he señalado. No obstante, ha habido una tendencia persistente entre los filósofos morales y políticos a fusionarlos. Consideremos, por ejemplo, el análisis de un debate imaginario entre un marxista y un liberal ofrecido por Stuart Hampshire en *Thought and Action*. Según la explicación de Hampshire, sería probable que el liberal "se alarmara al descubrir que su adversario

marxista le diera peso político a acciones suyas a las que él nunca habría intentado otorgarles relevancia política, en su sentido de lo 'político'".[18]

Como la cita anterior ya lo indica, Hampshire clasifica este tipo de desacuerdo como uno de los que se dan alrededor del "sentido" de la palabra "político"; o sea, como "un desacuerdo sobre los criterios de aplicación" del término.[19] Sin embargo, si este argumento es genuino, obviamente es crucial que el marxista pueda ser capaz de reclamar, con cierta plausibilidad, que él está empleando el término en virtud de su sentido *acordado*. (Estoy siguiendo a Hampshire al tratar a ambos, al marxista y al liberal, como varones.) No es claro que pueda decirse siquiera que el marxista está discutiendo con el liberal si, como sostiene Hampshire, él simplemente se contenta con señalar que tiene un concepto diferente de "lo político", con el resultado de que tanto él como el liberal están confinados a "los mundos ampliamente separados de sus ideas".[20] Es aún menos claro, si esto es todo lo que el marxista desea señalar, por qué el liberal debería sentirse, de algún modo, desconcertado por el argumento, puesto que el hecho de usar un cierto término evaluativo de una manera idiosincrásica equivale sólo a la declaración de una intención. Si el marxista está procurando, genuinamente, persuadir al liberal de compartir o, al menos, de reconocer ciertas ideas políticas, debe, de hecho, marcar dos puntos. Uno es que el término *político* puede aplicarse, apropiadamente, a un espectro de acciones a las que el liberal jamás lo aplicaría. Pero el otro –que desafía al liberal a admitir la aplicación del término– es que no se trata tanto de un desacuerdo acerca del significado del término, sino más bien del hecho de que el liberal es una persona con anteojeras en lo que respecta a la sensibilidad y a la conciencia políticas.

[18] Stuart Hampshire, *Thought and Action*, p. 197.
[19] *Ibid.*, p. 196.
[20] *Ibid.*, p. 197.

La misma confusión afecta a muchas de las discusiones de Williams acerca de las palabras clave. Él da ejemplos de debates sobre si cierto procedimiento se puede considerar como *empírico*; si un tipo particular de casa familiar (*household*) puede llamarse una *familia*; si se puede decir que alguien tenga un *interés* en un estado de cosas particular, etcétera.[21] En cada caso, él considera que la disputa gira en torno del "sentido" de la palabra en cuestión. Una vez más, sin embargo, parece esencial para defender el argumento social que subyace en los debates lingüísticos de este tipo, que los vocablos evaluativos en cuestión sean ofrecidos en virtud de su sentido aceptado como un modo apto para describir situaciones que hasta ahora no habían sido descriptas en tales términos.

Es cierto que, como consecuencia de semejantes disputas, a menudo se generarán nuevos significados. Pero el proceso por el cual esto sucede es el opuesto al que describe Williams. Cuando un argumento de esta naturaleza tiene éxito, difícilmente su resultado consista en la emergencia de nuevos significados, excepto que la aplicación de un término con un nuevo rango de referencia pueda, eventualmente, presionar sobre los criterios de su aplicación. Más bien, la consecuencia será la aceptación de nuevas percepciones sociales, que harán que los términos evaluativos relevantes sean aplicados, entonces, a las nuevas circunstancias sin cambios de significados. Sólo cuando estos argumentos fracasan tienden a aparecer los nuevos significados.

Se puede sostener fácilmente esta hipótesis si consideramos algunos de los modos en que un fracaso en persuadir a un interlocutor en este tipo de disputa puede dejar sus huellas en el lenguaje. Consideremos el caso en el cual un grupo social determinado procura insistir en que los criterios corrientes para la aplicación de un término evaluativo particular están presentes en un conjunto de circunstancias mayor del que comúnmente se supone. Es probable que otros usuarios del

[21] Williams, 1976, pp. 99, 109, 143; Williams, 1983, pp. 115, 131, 171.

lenguaje –que no comparten las percepciones sociales que sostienen en el primer grupo– asuman de buena fe que, "en efecto, se les ofrece un nuevo significado", y simplemente, lo acepten.

La historia de nuestra cultura (y, en consecuencia, de nuestro lenguaje) se ha ido tejiendo con muchos malentendidos de esa clase. Una fuente fructífera ha sido la de los continuos esfuerzos de los defensores de la sociedad comercial para legitimar sus empresas haciendo referencia a los más altos valores morales y espirituales. Ya he considerado uno de estos ejemplos en el capítulo 8: el uso del término *religioso* que emergió, en primera instancia, hacia fines del siglo XVI como un medio de ponderar formas de comportamiento simplemente diligentes y escrupulosas. El objetivo era claramente el de sugerir que los criterios comunes para aplicar este término fuertemente laudatorio (*religioso*) se reflejaban en tales acciones, y que por ende, las acciones mismas debían ser consideradas esencialmente como actos de piedad y no meramente como ejemplos de competencia administrativa. Este audaz movimiento en parte tuvo su éxito; pero solamente en parte. La medida en que puede decirse que los defensores de la sociedad comercial se extralimitaron a sí mismos se refleja, eventualmente, en la emergencia de un nuevo significado para el término *religioso*; el sentido que todavía invocamos cuando decimos cosas como: "Asisto a mis reuniones de trabajo religiosamente". Parece evidente que la necesidad de esta nueva entrada léxica originalmente surgió de la incapacidad de muchos usuarios del lenguaje para ver que los criterios corrientes para *religioso* (incluida la noción de piedad) estaban presentes en todas las circunstancias en que el término estaba comenzando a ser utilizado.

Existen muchos ejemplos actuales del mismo fenómeno, algunos de los cuales son citados y discutidos en *Keywords*. Por ejemplo, a muchos empresarios de la industria les gusta afirmar –en referencia a sus estrategias comerciales– que tienen una cierta *filosofía*. Asimismo, es común que las empresas prometan brindarles a sus futuros clientes su *literatura* (cuando aluden, solamente, a sus folletos publicitarios).

Otra vez, claramente, se está haciendo un tosco intento para vincular las actividades de la sociedad comercial con valores de un rango "superior". Y nuevamente, el fracaso de tales esfuerzos a menudo da lugar a una genuina polisemia. Al escuchar que una firma tiene una determinada filosofía, muchos usuarios del lenguaje asumirán que se ha incorporado un nuevo significado, y lo usarán en forma acorde. En general, no se percibirá que las corporaciones tienen filosofías en el sentido tradicional del término.

El lenguaje también nos provee evidencia de fracasos ideológicos de ese tipo en otro sentido, más decidido. Después de un periodo de confusión acerca de los criterios para aplicar un término disputado, el resultado final puede no llegar a ser la polisemia sino más bien una reversión del empleo que se le daba según los criterios originales, junto con una correspondiente obsolescencia de los nuevos usos. Esto puede observarse, por ejemplo, en la historia de la palabra *patriota*. Durante el siglo XVIII, los enemigos de la oligarquía dominante en Inglaterra buscaban legitimar sus ataques al gobierno insistiendo en que estaban totalmente motivados por su reverencia a la Constitución, y por lo tanto, en que sus acciones merecían ser ponderadas como patrióticas antes que ser condenadas como facciosas.[22] En principio, esto alimentó una incertidumbre tan extrema acerca de la palabra *patriota* que pronto ésta comenzó a *significar* (según una de las definiciones del Dr. Jonhson's Dictionary): "un agitador faccioso del gobierno". No obstante, con la aceptación gradual de los partidos políticos, este uso condenatorio eventualmente se atrofió, y la palabra recobró su significado original y su aplicación corriente como un término de valor positivo.

La misma forma de argumento puede tener también un resultado más equívoco, un resultado que el lenguaje nuevamente descubrirá.

[22] Para una consideración exhaustiva de este ejemplo, véase Q. Skinner, *Visions of Politics. Vol. II, Renaissance Virtues*, cap. 14.

Puede ser que, después de un periodo similar de confusión semántica, sea el significado original, y no el nuevo, el que se vuelva obsoleto. A primera vista, esto pareciera indicar un triunfo de la campaña que promueve el cambio de las percepciones sociales de la gente. Pues, ciertamente, esto hace más difícil invocar el significado primitivo de la palabra para insistir en que sus nuevas aplicaciones no son sino deformaciones de su sentido básico. Pero, de hecho, tales cambios, nuevamente, tienden a ser índices de fracasos ideológicos. Pues la estandarización de un nuevo conjunto de criterios inevitablemente acarreará consigo una alteración de la fuerza evaluativa del término. A veces el poder de la palabra para evaluar aquello que suele describir puede ser recobrado de un modo diferente (y generalmente más débil). Un ejemplo muy conocido es el que provee la palabra *naughty* (*desagradable*, *díscolo*), que ha perdido completamente la fuerza que poseía cuando el Loco le previene a Lear en el transcurso de la escena de la tormenta que "es una *mala* noche para echarse a nadar".[23] Pero a menudo el proceso de adquisición de un nuevo significado se da con la pérdida total de la fuerza valorativa. Un buen ejemplo es el de la historia de la palabra *commodity* (*mercancía*). Antes del advenimiento de la sociedad comercial, hablar de algo como de una *commodity* era elogioso, y en particular, afirmar que ésta respondía a los deseos de uno y, por ende, podía ser visto como un beneficio, como algo conveniente, ventajoso. Más tarde, se hizo un intento de sugerir que un artículo producido para su venta debía ser considerado como algo beneficioso o ventajoso para su comprador, y, en consecuencia, debía describírselo como una *commodity*. Por un tiempo, la consecuencia de este esfuerzo ulterior hecho por los tempranos capitalistas ingleses para legitimar sus actividades, fue que *commodity* deviniera una pala-

[23] William Shakespeare, *King Lear*, en *The Complete Works*, ed. Stanley Wells y Gary Taylor, Oxford, 1988, III, iv, 104-105, p. 961 [traducción al español: *El rey Lear*. Barcelona, Planeta, 1980, trad. José María Valverde, p. 61].

bra polisémica. Pero, eventualmente, las aplicaciones originales se diluyeron y nos dejaron nada más que con el significado corriente y puramente descriptivo de *mercancía* como un objeto de transacción comercial. Aunque los capitalistas hayan heredado la tierra, y con ella, gran parte de la lengua inglesa, en este caso fueron incapaces de persuadir a los usuarios del lenguaje contemporáneos para que defendieran los pretendidos elogios de sus propias prácticas comerciales.

VI

Aún si nos ponemos de acuerdo respecto de los criterios para aplicar un término evaluativo, y si acordamos también en que un determinado conjunto de circunstancias pueden responder apropiadamente a esos criterios, un tercer tipo de disputa puede surgir, todavía, acerca de sus usos. Como lo he sugerido, esta disputa girará en torno de la naturaleza y el rango de los actos de habla que el término suele realizar. Una vez más, se puede caracterizar a esta disputa como una disputa social y no meramente lingüística. Pues en este caso lo que está en cuestión es la posibilidad de que un grupo de usuarios del lenguaje se vean expuestos al cargo de poseer una actitud social equivocada o indeseable.

Podemos distinguir dos vías principales por las cuales sería probable que se enunciara un argumento de esta clase en un uso contencioso de lenguaje evaluativo. Podemos disentir de una actitud social ortodoxa empleando un término evaluativo de tal modo que su uso estándar para realizar un rango particular de acto de habla quede debilitado o incluso abolido. A su vez, esto puede lograrse de dos maneras: si no compartimos la evaluación aceptada de alguna acción o de algún estado de cosas determinado, podemos indicar nuestro disenso simplemente eliminando de nuestro vocabulario el término correspondiente. Hay muchos ejemplos de esta maniobra en los debates sociales corrientes. Entre los términos que se han usado hasta aho-

ra para elogiar aquello que se describe, pareciera que esto ha sucedido hace un tiempo en el caso de *gentleman* (caballero). Entre los términos que se han utilizado previamente para expresar un elemento de condescendencia o de patronazgo, del mismo modo, esto ha ocurrido con *native* (nativo), al menos, cuando se lo usa como sustantivo.

El otro método de registrar la misma forma de protesta implica un desafío mayor. Mientras continuamos usando un vocablo que describe y valora, podemos dejar en claro a través del contexto que lo estamos usando meramente para describir y no, al mismo tiempo, para evaluar, lo que estamos describiendo con él. Hay también muchos ejemplos de esta maniobra en los debates contemporáneos. Entre los términos previamente usados para demostrar condescendencia, o incluso, odio, el ejemplo clásico es el que provee la palabra *black* (negro) (usada para describir a una persona), ya sea utilizada como adjetivo o como sustantivo. Lo mismo ocurre con la palabra *queer* (raro, sospechoso, maricón). Entre los términos usados anteriormente para elogiar, podemos notar las aplicaciones nuevas y cuidadosamente neutrales de palabras tales como *culture* (cultura) y *civilisation* (civilización). Como observa el mismo Williams,[24] pareciera que estos últimos usos se originaron dentro de la disciplina de la antropología social, pero desde entonces han sido generalmente aceptados por quienes repudian cualquier sugerencia de que una civilización en particular merece ser más estudiada que otra.

El segundo modo importante en el que podemos usar nuestro lenguaje evaluativo para señalar nuestras actitudes sociales tiene un carácter más ambicioso. Ya he tratado de ilustrarlo en el capítulo 8, cuando examiné los debates de la modernidad temprana acerca de los valores de la sociedad comercial y capitalista. Es posible indicar, simplemente a través de nuestro uso de términos evaluativos, no que disentimos de la idea de evaluar aquello que éstos describen, sino más

[24] Williams, 1976, pp. 50, 80; Williams, 1983, pp. 59, 91.

bien, que no acordamos con la dirección de la evaluación y que queremos que ésta se revierta.

Nuevamente aquí existen dos posibilidades. Podemos usar un término normalmente empleado para condenar aquello que describe de tal modo que, a través del contexto, dejamos en claro que, según nuestra opinión, la acción o estado de cosas relevantes deberían, por el contrario, ser elogiados. Como señala Williams, un ejemplo interesante de esta reversión se puede ver en la historia de la palabra *myth* (mito). En una era que confía más en el racionalismo, si se describe a una explicación como mitológica se la está desestimando. Pero, como observa Williams, últimamente el término ha sido usado, a menudo, para exaltar la "versión de la realidad" mitológica como "más verdadera" y "más profunda" que las explicaciones más mundanas.[25] Por el contrario, a nosotros puede disgustarnos una forma de comportamiento que generalmente ha sido considerada como digna de elogio, y podemos mostrar nuestra desaprobación dejando en claro a través del contexto que, si bien el término que estamos usando se usa normalmente para elogiar, nosotros lo estamos empleando para condenar aquello que estamos describiendo. Una vez más, existen muchos ejemplos de esta clase de lucha en los debates ideológicos actuales. Pensemos, por ejemplo, en la suerte que ha corrido en tiempos recientes el antiguamente elogiado término *élite*; o en el destino de aquellos políticos que, en general, son apreciados por un grupo de comentaristas por ser *liberales*, mientras que otros emplean el mismo término para denigrarlos.

Williams enumera una gran cantidad de desacuerdos que caen dentro de esta tercera categoría general, y en muchos casos sus comentarios sobre ellos son extremadamente interesantes y precisos. Pero su discusión sufre, a la larga, porque no logra distinguir este tipo de argumento del primero que yo he considerado, en el cual el punto

[25] Williams, 1976, pp. 176-178; Williams, 1983, pp. 210-212.

principal en cuestión era el sentido o el significado apropiado de los términos que estaban en juego. En efecto, Williams no sólo fracasa en esto, sino que se niega a distinguir entre los dos tipos de argumento. Por ejemplo, él insiste en que el cambio contenido en el movimiento que va desde la condena a los mitos hasta su valorización, se debe construir como un cambio en el "sentido" de la palabra *mito*.[26]

No obstante, sería perfectamente posible que tanto el sentido como la referencia de *mito* permaneciera estable a la luz del tipo de cambios en el uso de la palabra que a Williams le interesa señalar. Podría ser que todas (y sólo) aquellas teorías y explicaciones que suelen calificarse de mitológicas puedan llamarse todavía mitológicas, y que el *único* cambio contenido en el uso del término derive de un desplazamiento que va desde la condena hasta la valorización de los mitos. Es cierto que tal cambio de uso probablemente afecte, a su debido tiempo, el sentido de la palabra. Pero es un error suponer que este tipo de argumento se relacione, en primer lugar (y necesariamente) con el sentido. Lo que está cambiando –al menos, al principio– no tiene nada que ver con el sentido; lo que está cambiando es simplemente una actitud social o intelectual por parte de aquellos que utilizan el lenguaje.[27]

VII

Procuraré ahora suministrar, al menos, una respuesta preliminar a la muy amplia cuestión que he planteado al principio. Yo me preguntaba qué clases de conocimiento y de conciencia podemos esperar adquirir sobre nuestro mundo social a través del estudio del vocabulario que usamos para describirlo y evaluarlo. He respondido que existen tres

[26] Williams, 1976, p. 117; Williams, 1983, p. 211.

[27] Me baso aquí en la clásica explicación de John Searle, "Meaning and Speech Acts", en *Philosophical Review*, 71, 1962, pp. 423-432.

tipos principales de conocimientos (*insight*) que podemos esperar alcanzar: los que implican cambios en las creencias y teorías sociales, los que implican cambios en las percepciones y en la conciencia de lo social, y los que implican cambios en los valores y las actitudes sociales. Así, he intentado brindar, por lo menos, un esquema de lo que creo que más le falta al libro de Williams: una explicación de la clase de metodología que deberíamos desarrollar para utilizar la evidencia de nuestro vocabulario social como una clave para mejorar la comprensión de nuestro mundo social.

A su vez, esto sugiere una nueva pregunta, aún más vertiginosa: ¿estamos, ahora, en posición de decir algo sobre la naturaleza del papel que juega nuestro vocabulario evaluativo en el proceso (y por ende, en la explicación) del cambio social?

Claramente, Williams cree que sí, y transmite esto aludiendo repetidamente a la imagen del lenguaje como espejo de la realidad social. El proceso del cambio social es tratado como la causa primaria de los desarrollos en nuestro vocabulario; y a la inversa, tales desarrollos son tratados como reflejos del proceso del cambio social.[28] Por ejemplo, al describir la emergencia del capitalismo como "un sistema económico distinto", Williams subraya que esto dio origen a "consecuentes e interesantes usos del lenguaje".[29] Al comentar más específicamente acerca de "los cambios económicos de la Revolución Industrial", él nota que éstos produjeron un "vocabulario de clase muy agudo" y extendido.[30]

No hay dudas de que esta imagen sirve para recordarnos una importante verdad. Mientras encontramos un gran acuerdo acerca de la aplicación de las palabras clave referidas a lo social, estaremos tratando con un mundo social y moral sorprendentemente homogéneo;

[28] Notemos, sin embargo, que Williams hace una replica de esta crítica. Williams, 1983, p. 22.

[29] Williams, 1976, p. 43, pero en 1983 este argumento se elimina.

[30] Williams, 1976, p. 53; Williams, 1983, p. 62.

cuando no existe, en absoluto, tal acuerdo, podemos esperar un caos total. Esto nos conduce a asumir que estamos tratando con dos dominios diferentes y relacionados contingentemente: uno, el del mundo social mismo, y otro, el del lenguaje que luego aplicamos en nuestros intentos por delinear su carácter. Por cierto, ésta parece ser la postura que fundamenta la explicación de Williams. Él ve una disociación completa entre "las palabras" que discute y "los hechos reales" pertenecientes al mundo social. Y a veces habla como si hubiera muy pocas esperanzas de poder salvar el vacío entre esos dos dominios. "Por más completo que sea el análisis" que ofrezcamos en el nivel lingüístico, concluye él, lamentándose, no podemos esperar que "los hechos reales" sean fundamentalmente afectados.[31]

Hablar de este modo implica olvidar algo que Williams enfatiza en otros momentos de *Keywords* con fuerza asombrosa. Se trata del hecho de que uno de los usos más importantes del lenguaje evaluativo es el que legitima al tiempos que describe las actividades y las actitudes de los grupos sociales hegemónicos. Podemos apreciar la relevancia de esta consideración si retornamos, por un momento, al principal ejemplo que he examinado en el capítulo 8. Yo consideré el caso de los comerciantes de la modernidad temprana inglesa que estaban ansiosos por persuadir a sus contemporáneos de que, si bien sus empresas comerciales podían parecer moralmente cuestionables, de hecho, eran merecedoras de respeto. Uno de los dispositivos que ellos adoptaron fue el de argumentar que podía considerarse correctamente su comportamiento, caracterizado como meticuloso y escrupuloso, como uno de carácter religioso, y por ende, como uno motivado por principios piadosos y no por la mera búsqueda de su beneficio personal. Su propósito subyacente, por supuesto, fue el de legitimar su comportamiento a través de insistir en la propiedad de describirlo en estos términos altamente elogiosos.

[31] Williams, 1976, pp. 13-14, pero en 1983 (p. 16) esta afirmación es modificada.

Ahora bien, podría parecer –y ésta es evidentemente la postura de Williams– que esta clase de ejemplo encaja con precisión en la metáfora del lenguaje como espejo de una realidad más básicamente social. Se percibe que el comerciante está comprometido con una forma de vida más o menos dudosa y que tiene fuertes motivos para desear exhibirla como legítima. Por lo tanto, él profesa precisamente esos principios, y ofrece, justamente, esas descripciones que sirven para presentar aquello que él hace a través de una luz moralmente aceptable. Dado que la selección de los principios y de las descripciones que los acompañan se relacionan con su comportamiento de un modo, obviamente, *ex post facto*, difícilmente parezca que una explicación de su comportamiento necesite depender, en lo más mínimo, de estudiar el lenguaje moral que él elija usar. Su elección del vocabulario parece estar totalmente determinada por sus necesidades sociales previas.

No obstante, me parece que esto implica una mala comprensión del papel del vocabulario normativo que cualquier sociedad emplea para la descripción y evaluación de su vida social. El comerciante no puede describir *cualquiera* de las acciones que elija realizar como una de carácter "religioso", sino sólo aquellas en las que se pueda reclamar con alguna muestra de plausibilidad que reúnen los criterios acordados para la aplicación del término. De esto se sigue que, si él está ansioso por ver su conducta elogiada como la de un hombre genuinamente religioso, se encontrará limitado para realizar sólo cierto rango de acciones. Así, el problema que enfrenta el comerciante que desea que se lo considere piadoso y no egoísta, no puede ser simplemente el problema instrumental de ajustar su relato de los principios para que encaje en sus proyectos. En parte, debe ser el problema de adaptar sus proyectos para hacer que éstos respondan al lenguaje preexistente de los principios morales.[32]

[32] Me baso aquí en Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, vol. I: The Renaissance*, Cambridge, 1978, pp. xi-xiii.

La historia del comerciante sugiere dos conclusiones, y terminaré explicándolas. Una es que debe ser un error describir la relación entre nuestro vocabulario social y el mundo social como una relación externa y contingente. Es cierto que nuestras prácticas sociales ayudan a investir con significados nuestro vocabulario social. Pero es igualmente cierto que nuestro vocabulario social ayuda a constituir el carácter de esas prácticas. Reconocer el papel que cumple nuestro lenguaje evaluativo en ayudar a legitimar acciones sociales implica reconocer el punto en el cual nuestro vocabulario social y nuestro tejido social se sustentan mutuamente. Tal vez, podemos incluso ir más allá (como ha hecho Charles Taylor) y agregar que, si bien "podemos hablar de dependencia mutua, si queremos", lo que realmente tenemos que reconocer "es la artificialidad de la distinción entre realidad social y el lenguaje que describe a esa realidad social".[33]

La segunda conclusión es que, si de hecho existen conexiones causales entre el lenguaje social y la realidad social, hablar de uno como espejo del otro puede implicar que las flechas de la causalidad se apunten en dirección errónea. Recuperar la naturaleza del vocabulario normativo que tenemos disponible para la descripción y la evaluación de nuestra conducta, implica, al mismo tiempo, identificar uno de los constreñimientos para nuestra conducta misma. A la vez, esto sugiere que, si deseamos explicar por qué los agentes sociales se concentran en ciertos cursos de acción al tiempo que evitan otros, estaremos dispuestos a referirnos al lenguaje moral prevaleciente de la sociedad en la que están actuando. Pareciera ahora que este lenguaje no va a figurar como el epifenómeno de sus proyectos, sino como uno de los determinantes de su comportamiento.

Concluir con esto implica lanzar una advertencia tanto a los críticos literarios como a los historiadores sociales para que eviten una

[33] Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Review of Metaphysics*, 25, 1971, p. 24.

forma prevaleciente pero empobrecedora de reduccionismo. Pero significa también sugerir que las técnicas especiales de la crítica literaria tienen –o deberían tener– un lugar central en la empresa de la crítica cultural que una obra como *Keywords* de Williams escasamente ha comenzado a reconocer.

10
Retrospectiva: el estudio de la retórica y el cambio conceptual[*]

En los capítulos anteriores, en muchas ocasiones, me ha preocupado la idea de tratar el estudio de los cambios conceptuales como una forma específica de indagación histórica. Como he procurado subrayar, si queremos escribir esta clase de historia, me parece que haremos bien en concentrarnos, en particular, en los conceptos que empleamos para describir y evaluar lo que Hobbes ha denominado "nuestro mundo artificial", el mundo de la política y de la moralidad. A su vez, esto significa que deberemos centrar nuestra atención en los variados términos –el vocabulario normativo completo– con los cuales tales conceptos se expresan habitualmente. Como he argumentado en los capítulos 8 y 9, esos términos, cuyos paradigmas son los nombres de las virtudes y de los vicios, son los que cumplen las funciones de evaluar y de describir en los lenguajes naturales. Básicamente, se usan para describir acciones y los motivos por los cuales éstas se realizan. Pero, si puede decirse que los criterios para aplicar uno u otro de esos términos, plausiblemente, se reflejan en una acción o en un estado de cosas determinados, entonces, la aplicación del término sirve no sólo para describirlos sino, al mismo tiempo, para evaluarlos.

[*] Este capítulo es una versión revisada y extendida de un artículo que originalmente apareció bajo el título de "Rhetoric and Conceptual Change", en *The Finnish Yearbook of Political Thought*, 3, 1999, pp. 60-73.

Yo comencé a convertir estos vocabularios normativos en un asunto de mi propia investigación histórica en la década de 1970, y fue durante esos años cuando las versiones originales de los capítulos 8 y 9 se publicaron. Una de las razones para escribir esos artículos fue mi deseo de discutir la idea –que entonces prevalecía en la filosofía anglosajona– de que podemos hablar con validez de *el* vocabulario de la política (como lo ha hecho T. D. Weldon en el título de un texto clásico)[1] y que, del mismo modo, podemos hablar de *el* lenguaje de la moral (como lo ha hecho R. M. Hare en un libro aún más influyente).[2] Me parecía que podía discutirse esto en virtud de reconocer una tendencia más histórica en la idea de que las diferentes sociedades pueden conceptualizar esos dominios de modos diferentes y posiblemente, incluso, inconmensurables. Se podría decir que esos dos ensayos han constituido un adelanto (o al menos, un cambio de mentalidad) desde la posición que yo había adoptado anteriormente en el ensayo que aquí he vuelto a publicar como capítulo 4, en el cual yo todavía asumía con satisfacción que la teoría ética y política poseía sus propios vocabularios, distintos y relativamente estables.

He tenido una segunda motivación –más básica– para querer estudiar el uso cambiante de los conceptos. Quise poner en cuestión la afirmación, influyentemente propagada por Arthur Lovejoy y sus discípulos, acerca de la tarea apropiada del historiador de las ideas. Lovejoy había argumentado que, debajo de la superficie del debate ideológico, existía siempre una serie de "ideas unitarias" perennes e inamovibles, y que la tarea del historiador de las ideas era, entonces, rastrearlas y descubrirlas.[3] Una vez más, en contra de este argumento, he tratado de hablar a favor de una contingencia más radical en la

[1] T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth, 1953.

[2] R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952.

[3] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*.

historia del pensamiento.[4] Esta parte de mi programa (si se me permite hablar en estos términos tan elevados) ya había sido anunciada en la versión original del artículo publicado aquí como capítulo 4. Basándome en una sugerencia hecha por Wittgenstein en sus últimas obras, argumenté que no podía haber una historia de semejantes"ideas unitarias", sino solamente una historia de los usos variados en que esas ideas habían sido enunciadas por diferentes agentes en distintas épocas. No hay nada, me aventuré a decir, que yazga por debajo o por detrás de tales usos; su historia es la única historia de las ideas que hay que escribir.

Por lo tanto, un modo de expresar mi compromiso sería el de afirmar que yo he querido tratar la comprensión de los conceptos como siempre, en parte, como una forma de entender lo que se había hecho con ellos en las argumentaciones. Al anunciar esta creencia, como lo hice al principio en el ensayo publicado aquí como capítulo 4, declaré mi lealtad a una tradición particular del pensamiento social del siglo XX. Tal vez, se puede decir que la tradición tiene su origen en Nietzsche, aunque yo, originalmente, la encontré en la filosofía social de Max Weber, como habrá quedado claro en las discusiones que presenté en los capítulos 7 y 8. Como Nietzsche, Weber creía que nuestros conceptos no sólo se alteran con el tiempo, sino que son incapaces de proveernos algo más que una serie de perspectivas cambiantes sobre el mundo en que vivimos y existimos. Nuestros conceptos forman parte de lo que traemos al mundo en nuestros esfuerzos por comprenderlo. Las conceptualizaciones variables a las que este proceso da origen constituyen la materia prima del debate ideológico, por lo que no tiene sentido ni lamentar ni negar que este cambio de conceptos tenga lugar continuamente.

[4] Pero el enfoque de Lovejoy ha sido valiosamente reafirmado y defendido por Francis Oakley, en *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, 1984, pp. 15-40. Para una reacción de Oakley a mis propias afirmaciones sobre Lovejoy, véase *ibid.*, pp. 28-31.

Si defendemos esta visión de la política, como lo hago yo, ponemos en cuestión todos aquellos proyectos neokantianos de nuestro tiempo en los que encontramos una aspiración a detener el flujo de la política tratando de fijar definitivamente el análisis de las términos morales claves. Sigo cultivando un especial prejuicio contra aquellos que, al adoptar este enfoque, imaginan una situación discursiva ideal en la cual todos (*¿todos?*) hagan los mismos juicios morales y cognitivos.[5] No hay juicios morales o cognitivos que no estén mediados por nuestros conceptos, y me parece que incluso nuestros conceptos aparentemente más abstractos son absolutamente históricos.

No obstante, estuve menos preocupado por cuestionar este enfoque que por considerar qué clase de historia tenemos que escribir si el fenómeno del cambio conceptual es explorado fructíferamente. Vale la pena añadir que la perspectiva a la cual he arribado es, en muchos aspectos, similar a la contenida en el actualmente celebrado programa de Reinhart Koselleck para el estudio de *Begriffsgeschichte*, o historia de los conceptos.[6] Tanto Koselleck como yo asumimos que necesitamos considerar nuestros conceptos normativos menos como enunciados acerca del mundo que como herramientas y armas del debate ideológico. Posiblemente, los dos hayamos sido influidos por el argu-

[5] Al comentar esta postura en 1981, Geuss subraya que "encuentro realmente difícil cargar a los egipcios predinásticos, a los siervos franceses del siglo XIX y a las tribus yanomami de comienzos del siglo XX con la idea de que están actuando correctamente si sus acciones se basan en una norma sobre la cual existiría consenso universal en una situación discursiva ideal". Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, 1981, p. 66.

[6] Véase, por ejemplo, Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe, Londres, 1985, esp. pp. 73-91, y "Linguistic Change and the History of Events", en *Journal of Modern History*, 61, 1989, pp. 649-666. Véase también la discusión en Melvin Richter, *History of Social and Political Concepts: A Critical Introduction*, Oxford, 1995, esp. pp. 26-57.

mento nietzscheano de Foucault de que "la historia que nos sostiene y nos determina tiene la forma de una guerra".[7]

Una razón por la cual es, quizás, valioso identificar mis objetivos originales de esta manera es que varios de mis críticos han supuesto que yo estaba apuntando a desacreditar el proyecto de Koselleck de escribir *Begriffsgeschichte*. Pero éste no fue nunca el caso. Es sin duda deplorable, sin embargo, es un hecho que cuando a fines de la década de 1960 y en los años de la década siguiente yo escribí los ensayos que he mencionado, no conociera el programa investigativo de Koselleck. No pude apreciar el carácter distintivo ni la magnitud de su logro hasta que Melvin Richter volvió su obra accesible a los lectores anglófonos en sus artículos de la década de 1980[8] y, más tarde, en su importante estudio *The History of Social and Political Concepts*, publicada en 1995.

Queda por probarse hasta dónde podemos esperar aprehender la historicidad de los conceptos adoptando el método de Koselleck.[9] Pero, según mi opinión, si todavía quedan dudas, éstas no deberían referirse a la idea misma de escribir historias de los conceptos –o, al menos, si éstas son historias de cómo los conceptos han sido enunciados a lo largo del tiempo. Tal vez valga la pena añadir que yo mismo

[7] Michel Foucault, *Power/ Knowledge*, ed. Colin Gordon, Brighton, 1980, p. 114.

[8] Véase, en particular, Melvin Richter, "Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory", en *Political Theory*, 14, 1986, pp. 604-637, y "*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas", en *Journal of the History of Ideas*, 48, 1987, pp. 247-263.

[9] James Schmidt realizó algunas críticas interesantes al proyecto de Koselleck poniendo en cuestión, en particular, el hecho de haber confiado en los diccionarios como fuentes. James Schmidt, "How Historical is *Begriffsgeschichte*?", en *History of European Ideas*, 25, 1999, pp. 9-14. Para un excelente panorama de estos temas, véase Iain Hampsher-Monk, "Speech Acts, Languages or conceptual History?", en Iain Hampsher-Monk, Karen Tilmans y F. Van Free (comps.), *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam, 1988, pp. 37-50.

he intentado escribir algunas de estas historias, y dos de esos estudios están incluidos en *Visions of Politics*: en el segundo volumen vuelvo a publicar (en una versión muy revisada) un ensayo editado originalmente en 1989 sobre el desarrollo del concepto de Estado, y en el tercer volumen reedito un ensayo de 1999,[10] relacionado con el anterior, sobre la relación del argumento de Hobbes en *Leviatán* con esta tradición. También he escrito –en mi libro *Liberty Before Liberalism*– sobre el surgimiento y la caída, dentro de la teoría política anglosajona, de una perspectiva determinada acerca del concepto de libertad, una perspectiva según la cual nuestra libertad debería ser considerada no sólo como un predicado de nuestras acciones, sino como una condición existencial en contraste con la de la servidumbre.[11] No considero que esos estudios entren en tensión con nada de lo que he escrito acerca de la necesidad de comprender lo que puede hacerse con los conceptos como un elemento en el proceso de recuperar su significado y su importancia. Por el contrario, en parte, mi objetivo en cada uno de esos estudios era indicar por qué el concepto en cuestión llegó a prevalecer en un período histórico particular, señalando lo que podría hacerse con él que no podría hacerse en su ausencia.

Como todas estas afirmaciones ya habrán dejado en claro, yo defendí fehacientemente la creencia de que debemos estar listos, como historiadores de la filosofía, no sólo para admitir el hecho del cambio conceptual, sino para asignarle un lugar central en nuestra investigación. No sólo nuestro mundo social y ético se conforma de acuerdo con el modo en que elegimos aplicar nuestros vocabularios normativos heredados, sino que uno de los modos en que somos capaces de apreciar y cambiar nuestro mundo es a través de variar las formas en las que esos vocabularios se aplican. Como ya he procurado

[10] Skinner, *Visions Politics, Vol. II, Renaissance Virtues*, y *Vol. III, Hobbes and Civil Science*.

[11] Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, pp. 59-99.

demostrar en los capítulos 8 y 9, es posible trazar, en consecuencia, una genealogía de todos nuestros conceptos evaluativos, y al rastrear los cambios de sus aplicaciones, nos encontraremos observando no sólo los reflejos sino uno de los motores del cambio social. Puesto que siempre he tratado de poner énfasis en el hecho de que a los innovadores de ideologías no les importa menos tergiversar un lenguaje ético disponible para sus propios fines que tratar, al mismo tiempo, de desafiar creencias convencionales, me sorprende verme acusado en una crítica reciente de no haber reconocido la primera de estas posibilidades.[12] El capítulo 8 de este volumen trata ampliamente esta cuestión, y uno de mis objetivos al discutir el fenómeno de la redescripción retórica que sigue será el de mostrar que la primera posibilidad, así como la segunda, estarán siempre en juego.

Ya he señalado en el capítulo 9 cuál es, para mí, el punto fundamental que necesitamos captar si hemos de llevar a cabo un estudio del fenómeno de los cambios conceptuales, pero quisiera ampliarlo aquí. Mi hipótesis casi paradójica es que las varias transformaciones que podemos esperar delinear no serán en absoluto, estrictamente hablando, cambios en los conceptos. Serán transformaciones en las aplicaciones de los términos por medio de las cuales nuestros conceptos se expresan. A su vez, estos cambios serán de diferentes clases, pero en mi propia investigación me he concentrado, especialmente, en lo que en una reciente evaluación sobre mi obra Kari Palonen ha ayudado a calificar como "perspectiva retórica".[13] Yo he estado principal-

[12] Véase de Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, pp. 49-50, y también "Mind and Method in the History of Ideas", en *History and Theory*, 36, 1997, pp. 167-189. Para una explicación sumaria de su posición véase "Taking Holism Seriously...".

[13] Para una apreciación de esta perspectiva, véase de Kari Palonen, "Quentin Skinner's Rhetoric of Conceptual Change", en *History of the Human Sciences*, 10, 1997, pp. 61-80, y "Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change", *Finnish Yearbook of Political Thought*, 3, 1999, pp. 41-59.

mente interesado en las clases de debate que tienen lugar cuando preguntamos si una determinada acción o un determinado estado de cosas nos permite o no aplicar algún término evaluativo para describirlos. No obstante, mientras éste ha sido mi principal interés, no quisiera que se piense que para mí ésta es la única manera, ni incluso, la más significativa, en la cual el proceso de cambio conceptual puede ser iniciado. Antes de abocarme a considerar el caso retórico más detalladamente, me gustaría mencionar otras dos maneras en las que el fenómeno del cambio conceptual puede ser delineado históricamente.

En primer lugar, esperamos rastrear el alcance o el grado de variación en el que un vocabulario normativo se emplea a lo largo del tiempo. Obviamente, aquí hay dos posibilidades contrastantes. El surgimiento, dentro de una determinada sociedad, de nuevas formas de comportamiento social se reflejarán, generalmente, en el desarrollo de léxicos correspondientes según los cuales el comportamiento en cuestión será, entonces, descripto y evaluado. Ya he considerado el desarrollo de la sociedad comercial en la modernidad temprana europea desde esta perspectiva en el capítulo 8, donde me concentré en la aparición creciente de un vocabulario evaluativo centrado en valores tan nuevos como la *frugalidad*, la *industriosidad*, la *meticulosidad*, *escrupulosidad* y otras semejantes. La posibilidad alternativa es que una determinada sociedad pueda perder gradualmente su juicio con respecto a que algún estilo particular de comportamiento merezca ser destacado y valorado. Esta clase de cambio de actitud se registrará, generalmente, en la atrofia del vocabulario normativo correspondiente. Un ejemplo instructivo lo ofrece la desaparición en el inglés contemporáneo de un complejo vocabulario ampliamente usado por generaciones anteriores para describir y alabar un ideal de la conducta *caballeresca* (*gentlemanly*), y, al mismo tiempo, para estigmatizar cualquier comportamiento tendiente a socavar esa conducta. Términos tales como *cad* (sinvergüenza/ pillo) y *bounder* (persona vulgar) –junto con el contrastante concepto de *gentlemanliness*– todavía se incluyen en diccionarios históricos de lengua inglesa, pero son obsoletos

como términos de elogio ahora que los patrones de conducta que solían evaluar han perdido su significación social.

Tales ejemplos probablemente provean la mejor evidencia en favor de la idea de que los conceptos tienen una historia, o más bien, de que los términos que usamos para expresar nuestros conceptos tienen una historia. Ellos surgen y caen, y en ciertos casos, finalmente, desaparecen. No obstante, confieso que esta clase de variación a largo plazo en la *fortuna* de los conceptos no ha permanecido como uno de mis principales intereses. Aquí, mi enfoque difiere marcadamente del de Koselleck y sus colegas, quienes se han interesado, especialmente, por la lenta marcha del tiempo y se han preocupado mucho menos que yo por el estudio puntilloso de los cambios conceptuales abruptos.[14] Una razón por la cual yo he estado menos interesado en esas cronologías más expandidas es que, en los ejemplos que he dado, los vocabularios cambiantes son un poco más que índices o reflejos de transformaciones más profundas en la vida social. A su vez, esto significa que, si una historia de estos cambios conceptuales llega a tener algún valor explicativo, esas explicaciones deberían darse en el nivel de la vida social misma. Pero yo no tengo una teoría general acerca de los mecanismos de la transformación social, y de alguna manera sospecho de aquellos que la tienen. Ciertamente, sospecho profundamente de cualquier teoría en la que el Tiempo mismo aparezca como un agente de cambio. Como señaló John Dunn en un clásico artículo tiempo atrás, tales metáforas tienen un hábito desagradable de reaparecer como objetivaciones, y por consiguiente, alientan una forma desacreditada de historia intelectual en la cual la Tradición siempre entra en

[14] Véase, por ejemplo, la discusión de Richter de la manipulación del concepto de *Herrschaft* y su historia en el *Geschichtliche Grundbegriffe* de Koselleck, en Melvin Richter, *History of Social and Political*..., pp. 58-78. Para una comparación más completa entre mi enfoque y el de Koselleck, véase Jacques Guilhaumou, "De l' histoire des concepts à la histoire linguistique des usages conceptuels", en *Gèneses*, 38, 2000, pp. 105-118.

combate contra el Progreso, el Iluminismo contra la Superstición, y así sucesivamente.[15]

Ahora quiero basarme en lo que dije en el capítulo 9 acerca de una segunda forma de cambio conceptual, o más bien, un segundo modo en el que los vocabularios que usamos para describir y evaluar nuestro mundo social continuamente se fruncen y se deslizan. Este proceso ulterior ocurre cuando la capacidad de un léxico normativo para actuar y alentar actos particulares de apreciación se altera en relación con su dirección o con su intensidad. Los cambios de este tipo suelen reflejar un intento subyacente de modificar percepciones y creencias sociales existentes, y esos esfuerzos, a su vez, tendrán su marca en el lenguaje evaluativo en uno de esos dos modos principales. Un término que generalmente se usa para elogiar una acción o un estado de cosas se puede usar, en cambio, para expresar y solicitar desaprobación, o bien, un término condenatorio se puede usar para sugerir que, contrariamente a las asunciones recibidas, lo que se describe merece ser apreciado.

Lo que se propone en esos casos es que una sociedad debería reconsiderar y, tal vez, "trans-valorar" algunos de sus valores morales. A veces podemos, incluso, determinar con precisión esas sugerencias dramáticas en momentos específicos en el interior de textos individuales. Por ejemplo, cuando consideramos el deseo evidente de Maquiavelo, en el capítulo dieciséis de *El Príncipe* de insistir en que la virtud de la liberalidad, tan altamente apreciada en las sociedades cortesanas del Renacimiento europeo, podía ser, en realidad, el nombre de un vicio peligroso.[16] O cuando consideramos el deseo contrario de Baldassare Castiglione, en su *Libro del Cortegiano* de 1528, de destacar la cualidad que él denomina como *sprezzatura* –la cualidad de rechazar imperturbablemente el poner un precio sobre algo– y elo-

[15] John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context...*, esp. p. 13.
[16] Maquiavelo, *Il Principe*, pp. 66-68.

giarla como una de las virtudes más importantes de la vida civilizada.[17] Las implicaciones inquietantes de la última sugerencia se pueden ver claramente en la versión inglesa de *Il Cortegiano*, publicada por primera vez por sir Thomas Hoby en 1561. Al enfrentarse a la necesidad de encontrar una traducción para *sprezzatura*, la palabra inventada por Castiglione, Hoby eligió traducirla como *recklessness*.[18] Así, confrontó a sus contemporáneos puritanos con el inquietante pensamiento de que un rechazo deliberado a actuar con previsión y escrupulosidad, merecería el más alto elogio.[19]

En el momento en que semejantes sugerencias son tomadas, una sociedad entera puede, eventualmente, llegar a alterar su actitud hacia algunos valores o prácticas fundamentales y, en forma correspondiente, alterar su vocabulario normativo. Por consiguiente, podemos decir que éstos son ejemplos de cambio conceptual en su sentido más puro, probablemente. Sin embargo, nuevamente he prestado poca atención a las transformaciones sociales a largo plazo, las que hacen que esos términos evaluativos pierdan –o alteren la dirección de– su fuerza evaluativa. Esta falta de interés, una vez más, contrasta fuertemente con el enfoque de Koselleck. La razón de este descuido de mi parte es la misma de antes. Carezco de todo talento para escribir la clase de historia social que requeriría. También me reconozco

[17] Véase Baldassare Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, ed. Nicola Longo, Milan, 1981 [1528], pp. 59-60 *et passim*, sobre la necesidad de usar "in ogni cosa una certa sprezzatura".

[18] Baldassare Castiglione, *The Book of the Courtier*, trad. Thomas Hoby, ed. Virginia Cox, Londres, 1994 [1561], p. 53. [N. de la T. *Reclessness*: irresponsabilidad, descuido.]

[19] Sobre el lenguaje de la traducción de Hoby, véase Peter Burke, *The Fortunes of the "Courtier": The European Reception of Castiglione's "Cortigiano"*, Cambridge, 1995, pp. 66-72. Sobre *sprezzatura* véase Eduardo Saccone, "*Grazia, Sprezzatura, Affettazione* in the *Courtier*", en Robert W. Hanning y David Rosand (comps.), *Castiglione: The Ideal and the Real in Renaissance Culture*, Londres, 1983, pp. 45-67.

culpable del cargo –levantado por Palonen, por ejemplo–[20] de que en contraste con Koselleck, yo no he hecho ningún intento por investigar la posibilidad de que el Tiempo mismo necesite ser incluido en el significado mismo de ciertos conceptos. En efecto, he desatendido esa posibilidad, pero sólo porque no puedo encontrarle un sentido.

Finalmente, voy a reexaminar la forma de cambio conceptual que más me ha interesado: la forma que he definido por su carácter "retórico". Esos cambios se originan cuando una acción o un estado de cosas se describen a través de un término evaluativo que normalmente no se usaría en las circunstancias dadas. En esos casos, el objetivo es persuadir a una audiencia de que, a pesar de las apariencias, el término puede ser apropiadamente aplicado –en virtud de su significado corriente– al caso en cuestión. El efecto de persuadir exitosamente a alguien de que acepte un juicio de este tipo será que esa persona le otorgue a dicho comportamiento un nuevo valor moral. Una acción que antes era vista como elogiosa puede volverse pasible de condena, mientras que una acción que previamente era condenada, puede volverse digna de elogio.

Cuando, a principios de la década de 1970, discutí por primera vez esta técnica de re-descripción retórica, sostenía que para cada término evaluativo existía, cada vez, un significado y un uso estándar. Todavía ésa sigue siendo la asunción clave en la que se basa mi análisis histórico en el capítulo 8. Como resultado, en ese capítulo, he delineado la figura del innovador de ideología como alguien comprometido con la manipulación de un léxico normativo a través de una serie que yo describo como "juegos de prestidigitación". No obstante, desde aquel entonces, me he sumergido en los textos de los teóricos clásicos de la elocuencia, quienes fueron los primeros en describir las técnicas relevantes de re-descripción retórica. Como resultado de esto, he compartido con ellos su comprensión más escéptica de los conceptos normativos y los vocabularios fluidos en los cuales éstos se

[20] Kari Palonen, "Rhetorical and Temporal...", pp. 53-55.

expresaban habitualmente. Cada vez con más asiduidad fui adoptando su asunción de que no tiene mucho sentido hablar de que los términos evaluativos tienen denotaciones aceptadas que bien pueden ser seguidas o, con grados variables de disimulo, ser manipuladas efectivamente. También, he llegado a apreciar su idea de que siempre hay un grado de "vecindad", como les gusta decir a ellos, entre los términos evaluativos aparentemente en conflicto. En suma, ahora me parece que todo lo que intente legislar acerca del uso "correcto" de los términos normativos debe ser visto, igualmente, en su carácter ideológico. Siempre que esos términos se empleen, su aplicación va a reflejar un deseo de imponer una perspectiva moral determinada sobre el funcionamiento del mundo social.

Me gustaría terminar ofreciendo reflexiones generales sobre esta técnica crucial de la re-descripción retórica, una técnica a la que vuelvo con más detalle en el capítulo 10 del volumen II de *Visions of Politics*, y otra vez, cuando discuto las reacciones de Hobbes hacia ella en el capítulo 4 del volumen III. Será mejor comenzar con el análisis que nos proveyeron los mismos retóricos antiguos.[21] Una de las explicaciones más claras es la que ofrece Quintiliano, aunque él tiene una deuda obvia con Cicerón, mientras que ambos, a su vez, están influidos por la discusión pionera presente en el Libro II de la *Retórica* de Aristóteles. La principal referencia de Quintiliano a esta técnica –a la que da el nombre de *paradiástole*– aparece en el Libro IV de su *Institutio Oratoria* como parte de su consejo sobre cómo presentar una narrativa de hechos: supongamos que te encuentras en una corte enfrentando a un abogado que ha logrado describir una acción "de tal modo que ha exaltado y ha hecho encolerizar a los jueces en contra de ti".[22] Suponga-

[21] Todas las siguientes traducciones de los textos clásicos me pertenecen.

[22] Quintilian, *Institutio Oratoria*, ed. y trad. H. E. Butler, 4 vols., Londres, 1920-1922, IV.II 75, vol. 2, p. 90 [traducción al español: *Instituciones oratorias*, Madrid, Hernando, 1942].

mos también que tú no puedes tener la esperanza de negar lo que ha sucedido. ¿Cómo deberías proceder? La respuesta de Quintiliano es que "deberías volver a contar los hechos, pero en absoluto de la misma manera; debes asignar diferentes causas, una mentalidad diferente y un motivo diferente por lo que has hecho".[23] Sobre todo, "debes tratar de elevar la acción tanto como sea posible por medio de las palabras que utilices: por ejemplo, la prodigalidad debe ser más convenientemente re-descripta como liberalidad, la avaricia como cuidado, la negligencia como simpleza de mente".[24]

Quintiliano ya había presentado esta última y crucial sugerencia en el Libro II, en el cual citaba (aunque sin reconocerlo) tres ejemplos de la misma técnica mencionada por Aristóteles en la *Retórica*: "la calumnia puede pasar por franqueza, la irresponsabilidad por coraje, la extravagancia por abundancia".[25] Aristóteles había añadido que la misma técnica se puede usar, igualmente, no meramente para mitigar los vicios, sino también para despreciar las virtudes, como cuando denigramos el comportamiento de un hombre habitualmente cauto afirmando que en realidad él es una persona de temperamento frío e intrigante.[26]

Como subraya Quintiliano, de este modo, puede decirse que la esencia de la técnica consiste en reemplazar una descripción evaluativa dada con un término rival que sirva para caracterizar la acción no menos plausiblemente, pero que sirva, al mismo tiempo, para colocarla bajo una luz moral de signo contrario. Uno busca así persuadir a su audiencia para que acepte la nueva descripción, y por consiguiente, para que adopte una nueva actitud hacia la acción en cuestión. Como

[23] *Ibid.*, IV.II. 76-77, vol. 2, p. 90.

[24] *Ibid.*, IV.II 77, vol. 2, p. 90-92.

[25] Véase Aristotle, *The 'Art' of Rethoric*, ed. y trad. J. H. Freese, Londres, 1926, I. IX. 28-29, pp. 96-98 [traducción al español: *Retórica*, Madrid, Gredos, 2000] y confrontar con Quintilian, *Institutio Oratoria*, II. XII. 4, vol. 1, p. 284.

[26] Aristotle, *The 'Art' of Rethoric*, I. IX. 28, p. 96.

Quintiliano explícitamente agrega, esto significa que, hablando en sentido estricto, no deberíamos describir la técnica como un caso de sustitución de una palabra por otra. "Pues nadie supone que las palabras prodigalidad y liberalidad signifiquen lo mismo; la diferencia radica más bien en que una persona denomina algo como pródigo mientras otra lo concibe como liberal".[27] Lo que estamos reclamando, en realidad, es que la *res* –el comportamiento real– posee un carácter moral diferente del que nuestros opositores dialécticos le pudieron haber asignado.

Quintiliano también explica qué hace del uso de la re-descripción paradiastólica una posibilidad perenne. Basándose una vez más en Aristóteles, él reitera que esto se debe al hecho de que muchos de los vicios son "vecinos" de las virtudes. Cicerón ya había presentado la misma explicación en su *De Partitione Oratoria*. "La astucia imita a la prudencia, la insensibilidad imita a la temperancia, el orgullo de obtener honores y la arrogancia de despreciarlos, ambos, imitan a la magnanimidad, la extravagancia imita a la liberalidad y la audacia imita al coraje".[28] En suma, tal es la cantidad de vicios, gozando de "relaciones de vecindad" con las virtudes, que un orador inteligente siempre podrá desafiar la evaluación propuesta de cualquier clase de acción con alguna muestra de plausibilidad.

Uno de los logros determinantes de la cultura renacentista fue el de revivir y revalorar la filosofía retórica del mundo antiguo. A su vez, esto significa que, si deseamos ver las técnicas perfeccionadas de los antiguos retóricos otra vez en funcionamiento, debemos regresar a la filosofía ética del Renacimiento. Entre los filósofos morales de ese período, fue Maquiavelo quien posiblemente tomó más a pecho las lecciones de los antiguos retóricos. Ciertamente, él emplea la técnica de la re-des-

[27] Quintilian, *Institutio Oratoria*, VIII. VI. 36, vol. 3, p. 322. [N. de la T. El término "liberalidad" se usa aquí en el sentido de despilfarro.]

[28] Cicero, *De Partitione Oratoria*, ed. y trad. H. Rackham, Londres, 1942, II. XXIII. 81, p. 370 [traducción al español: *Sobre el orador*, Madrid, Gredos, 2002].

cripción paradiastólica con una audacia sin paralelos cuando desafía la moral política de su tiempo. La emplea por primera vez en el capítulo dieciséis de *El Príncipe* para cuestionar la denominada virtud "principesca" de la liberalidad. En este pasaje, dos estrategias retóricas contrastantes entran en juego. Como ya hemos visto, una es la sorprendente sugerencia de Maquiavelo de que la liberalidad puede no ser el nombre de una virtud. Pero su otra estrategia depende de asumir que la liberalidad y la generosidad son, de modo innegable, los nombres de cualidades buenas. No obstante, mientras acepta esta idea, él añade que gran parte del comportamiento que usualmente se describe y se elogia como liberal y generoso, debería, más bien, ser re-descripto y condenado como *suntuosità*, es decir, como mera ostentación.[29] En el capítulo siguiente, Maquiavelo pone en cuestión la virtud principesca de la clemencia del mismo modo. Comienza reconociendo que la crueldad es, por supuesto, un vicio, pero insiste en que muchas de las acciones que generalmente se celebran como instancias opuestas de la clemencia, deberían, más bien, ser re-descriptas en términos mucho menos favorables.[30] El hecho de haber evitado la crueldad, por el cual los florentinos se felicitaron a sí mismos cuando se negaron a castigar a los líderes del levantamiento de Pistoia, fue, en realidad, un ejemplo de *troppa pietà*, de mera sobreindulgencia.[31] Del mismo modo, la clemencia por la cual Escipión el africano se volvió famoso en sus campañas contra Aníbal fue realmente un ejemplo de su *natura facile*, su flojedad de carácter.[32]

Nietzsche ofrece una explicación todavía más enfática de cómo se puede, fácilmente, presentar los vicios como virtudes. Este es uno de los principales tópicos que examina –con una fascinación casi horrorosa– en el primer ensayo de *La genealogía de la moral*. El pasaje es

[29] Maquiavelo, *Il Principe*, p. 66.
[30] *Ibid.*, p. 68.
[31] *Ibid.*, p. 69.
[32] *Ibid.*, p. 71.

famoso, pero sus comentaristas parecen no ser conscientes del hecho de que la técnica que él está analizando e ilustrando es precisamente la de la re-descripción paradiastólica. Nietzsche comienza preguntando si alguien quisiera "mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra":

> –¿Qué ocurre allá abajo? Diga lo que usted ve, hombre de la más peligrosa curiosidad –ahora soy yo el que escucha.
>
> –"No veo nada, pero oigo tanto mejor. Es un chismorreo y un cuchilleo cauto, pérfido, quedo, procedente de todas las esquinas y rincones. Me parece que esa gente miente; una dulzona suavidad se pega a cada sonido. La debilidad debe ser mentirosa transformada en *mérito*, no hay duda, es como usted lo decía."
>
> –¡Siga!
>
> –"...y la impotencia, que no toma desquite, en 'bondad'; la temerosa bajeza, en 'humildad'; la sumisión a quienes se odia, en 'obediencia' (a saber obediencia a alguien de quien dicen que ordena esta sumisión –Dios, le llaman). Lo inofensivo del débil, la cobardía de la que tiene mucha, su estar-aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que-aguardar, recibe aquí un buen nombre, el de 'paciencia', y se llama también *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez, incluso perdón ('pues *ellos* no saben lo que hacen – ¡únicamente nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!'). También habla esa gente del 'amor a los propios enemigos' – y entre tanto suda."
>
> –¡Siga!
>
> –[...] Pero ¡basta! ¡Basta! Ya no lo soporto más. ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! Ese taller donde se *fabrican ideales* –me parece que apesta a mentiras.[33]

[33] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trad. Carol Diethe, Cambridge, 1994 [1887], pp. 30-31 [traducción al español: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1998, pp. 54-55].

En suma, el pensamiento de Nietzsche es que la moral esclava de los cristianos ha triunfado al revertir la moral del mundo antiguo por medio de re-describir retóricamente una cantidad de vicios como sus virtudes vecinas.

Para un ejemplo contrario de cómo una virtud puede llegar a ser reconocida como un vicio, consideremos un ejemplo recientemente discutido por Ian Hacking: el de la historia del concepto de *abuso infantil*. Lo que para una generación parecía una saludable disciplina en la educación de los niños puede ser visto como crueldad para la siguiente. No es necesario que haya cambiado nada en la conducta de los adultos hacia los niños en el ínterin. Lo que se habrá alterado, si se acepta la nueva evaluación, es la sensibilidad de una comunidad. En el proceso que ha transcurrido, en palabras de Hacking, "intervinieron nuevas descripciones, que proveyeron nuevos modos de ver los antiguos actos".[34] Muchas prácticas que previamente se consideraban como aceptables y, tal vez, incluso, eran seguidas sin cuestionamientos, pasaron a juzgarse moralmente intolerables. Por supuesto, esto no quiere decir que se trata de un proceso por el cual se lleguen a ver las cosas como realmente son. Como antes, se trata meramente de sustituir una filosofía social por otra; ambas pudieron parecer defendibles en diferentes épocas.

No obstante, podría parecer que al hablar de esta manera acerca de la re-descripción retórica, *no* estamos hablando precisamente de cambio conceptual. Por cierto, estoy de acuerdo en que varios filósofos han estado demasiado inclinados a decir que lo que sucede en esas disputas es que cada parte debe "tener un concepto diferente" de (digamos) lo que constituye el abuso infantil. Pero si los que discuten

[34] Ian Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, 1995, p. 56. En las páginas 55 a 68 de este libro parafrasea, en parte, una discusión completa que había aparecido en 1991, en Ian Hacking, "The Making and Molding of Child Abuse", en *Critical Inquiry*,17, pp. 253-288.

están debatiendo genuinamente, deben tener el *mismo* concepto de lo que constituye el abuso infantil. La diferencia entre ellos no será acerca del significado del término evaluativo relevante, sino meramente, acerca del conjunto de circunstancias en las cuales ellos estén dispuestos a aplicarlo. Esta precaución me parece correcta e importante, pero resta el hecho de que el resultado de esos debates será, no obstante, una forma de cambio conceptual. Cuanto más logremos persuadir a la gente de que un término evaluativo dado se emplea en circunstancias en las cuales nunca se habría pensado aplicarlo, más amplia e inclusivamente los persuadiremos de emplear el término en cuestión en la apreciación de la vida social y política. El cambio que eventualmente resultará es que el concepto precedente adquirirá una nueva prominencia y un nuevo dominio en los argumentos éticos de esa sociedad.

Es cierto que, una vez más, he estado menos interesado en esos cambios a largo plazo que en la clase de momentos epifánicos dramatizados por Nietzsche. Pero, por supuesto, reconozco que si estamos interesados en hacer un mapa del surgimiento y de la caída de los vocabularios normativos particulares, debemos también dedicarnos a examinar la *longue durée*. Por lo tanto, no me ha hecho infeliz la reciente sugerencia de Palonen acerca de que gran parte de mi investigación debería ser considerada como una contribución a un aspecto del programa mucho más ambicioso seguido por Reinhart Koselleck y sus colegas.[35] A Koselleck le interesa nada menos que el proceso total del cambio conceptual; a mí me interesa, fundamentalmente, una de las técnicas por las cuales éste tiene lugar. Pero no creo que los dos programas sean incompatibles, y espero que ambos continúen floreciendo como lo merecen.

[35] Kari Palonen, "Rhetorical and Temporal...", pp. 56-57.

Bibliografía

Aaron, Richard, *John Locke*, 2ª ed., Oxford, 1955.

Abelson, Raziel, "Because I Want to", en *Mind*, 74, 1965, pp. 540-553.

Abrams, Philip, "Introducción" a John Locke, *Two Tracts on Government*, ed. Philip Abrams, Cambridge, 1967, pp. 3-111.

Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.

Adler, M. J., "Prefacio" a Otto A. Bird, *The Idea of Justice*, Nueva York, 1967.

Aiken, Henry David, "The Aesthetic Relevance of Artists' Intention", en *Journal of Philosophy*, 52, 1955, pp. 742-753.

Alexander, William (Earl of Stirling), *An Encouragement to Colonies*, Londres, 1624.

Allport, Floyd H., *Theories of Perception and the Conceptof Structure*, Nueva York, 1955.

Ammirato, Scipio, *Istorie Fiorentine*, ed. Ferdinando Ranalli, 6 vols., Florencia, 1846-1849.

Anglo, Sydney, "The Reception of Machiavelli in Tudor England: A Reassessment", *Il Politico*, 31, 1966, pp. 127-138.

——, *Machiavelli: A Dissection*, Londres, 1969.

——, "Melancholia and Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin and Scot", en Alois Gerlo (comp.), *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruselas, 1973, pp. 209-222.

Anscombe, G. E. M., *Intention*, Londres, 1957 [traducción en español: *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991].

Aristotle, *The 'Art' of Rethoric*, ed. y trad. J. H. Freese, Londres, 1926 [traducción al español: Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2000].

Armstrong, Robert L., "John Locke's 'Doctrine of Signs': A New Metaphysics", en *Journal of the History of Ideas*, 26, 1965, pp. 369-382.

Arnold, Thomas Clay, *Thoughts and Deeds: Language and the Practice of Political Theory*, Nueva York, 1993.

Aubrey, John, *"Brief Lives", chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, ed. Andrew Clark, 2 vols., Oxford, 1898.

Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson y Marina Sbisà, 2ª ed. corregida, Oxford, 1980 [traducción en español: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. G. R. Carrió y E. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1981].

Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968 [traducción en español: *El pensamiento social y político de Karl Marx*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983].

Ayer, A. J., "Man as a Subject for Science", en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1967, pp. 6-24.

Ayers, Michael, "Analytical Philosophy and the History of Philosophy", en Jonathan Rée, Michael Ayers y Adam Westoby (comps.), *Philosophy and its Past*, Brighton, 1978, pp. 41-66.

Bach, Kent y Robert M. Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, 1979.

Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, 1967 [traducción en español: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1972].

Barnard, F. M., *Herder's Social and Political Thought*, Oxford, 1965.

Barnes, Barry, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Londres, 1974.

Barnes, B. y David Bloor, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Londres, 1982, pp. 21-47.

Baron, Hans, "Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of *The Prince*", en *English Historical Review*, 76, 1961, pp. 217-253.

Bartelson, Jens, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, 1995.

Barthes, Roland, "From Work to Text", en Josué Harari, (comp.), *Textual Strategies*, Ithaca, 1979, pp. 73-81 [traducción en español: "De la obra al texto", *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, trad. Fernández Moreno, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 73-82].

Bateson, F. W., "The Function of Criticism at the Present Time", en *Essays in Criticism*, 3, 1953, pp. 1-27.

Baumgold, Deborah, "Political Commentary on the History of Political Theory", en *American Political Science Review*, 75, 1981, pp. 928-940.

Baxter, Andrew, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, 3ª ed., 2 vols., Londres, 1745.

Beardsley, Monroe C., *Aesthetics*, Nueva York, 1958.

——, *The Possibility of Criticism*, Detroit, 1970.

——, "The Authority of the Text", en Gary Iseminger (comp.), *Intention and Interpretation*, Philadelphia, 1992, pp. 24-40.

Bevir, Mark, "Are There any Perennial Problems in Political Theory?", en *Political Studies*, 42, 1994, pp. 662-675.

——, "Mind and Method in the History of Ideas", en *History and Theory*, 36, 1997, pp. 167-189.

——, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, 1999.

——, "Taking Holism Seriously: A Reply to Critics", en *Philosophical Books*, 42, 2001, pp. 187-195.

Bird, Otto, *The Idea of Justice*, Nueva York, 1967.

Blackburn, Simon, *Spreading the Word*, Oxford, 1984.

Bloom, Allan, "The Study of Texts", en *Political Theory and Political Education*, Princeton, 1980, pp. 113-138.

—— y Harry C. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, Nueva York, 1964.

Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, 1976.

Bluhm, William T., *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs, 1965.

Bodin, Jean, *La Demonomanie des Sorciers*, París, 1595.

Boucher, David, *Texts in Contexts: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Dordrecht, 1985.

Bracken, Harry M., *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, La Haya, 1965.

Brailsford, H. N., *The Levellers and the English Revolution*, Londres, 1961.

Brodbeck, May, "Meaning and Action", en *Philosophy of Science*, 30, 1963, pp. 309-324.

Bronowski, Jacob y Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*, Londres, 1960 [traducción en español: *La tradición intelectual del Occidente*, Madrid, Norte y Sur, 1963].

Brooke, John, "Namier and Namierism", en *History and Theory*, 3, 1963-1964, pp. 331-347.

Burke, Peter, *The Fortunes of the "Courtier": The European Reception of Castiglione's "Cortigiano"*, Cambridge, 1995.

Bury, J. B., *The Idea of Progress*, Londres, 1932 [traducción en español: *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971].

Butterfield, Herbert, *George III and the Historians*, Londres, 1957.

Carr, E. H., *What is History?* Londres, 1961 [traducción en español: *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 1998].

Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven, 1946 [traducción en español: *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947].

——, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trad. Peter Gay, Bloomington, 1954.

——, *The Philosophy of Enlightenment*, trad. Fritz C. A. Kowlln y James P. Pettegrove, Boston, Bean ed., 1955 [traducción en español: *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943].

Castiglione, Baldassare, *Il Libro del Cortegiano*, ed. Nicola Longo, Milán, 1981 [1528] [traducción al español: *El cortesano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984].

——, *The Book of the Courtier*, trad. Thomas Hoby, ed. Virginia Cox, Londres, 1994 [1561].

Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, 1987 [traducción al español: *La institución imaginaria de la sociedad. Volumen 1: Marxismo y teoría revolucionaria*, 1983; *Volumen 2: El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets, 1989].

Catlin, G. E. G., *A History of Political Philosophy*, Londres, 1950.

Chapman, J. W., *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, Nueva York, 1956.

Cherel, Albert, *La Pensée de Machiavel en France*, París, 1935.

Cicero, *De Partitione Oratoria*, ed. y trad. H. Rackham, Londres, 1942, II. XXIII. 81, p. 370 [traducción al español: Cicerón, *Sobre el orador*, Madrid, Gredos, 2002].

Cioffi, Frank, "Intention and Interpretation in Criticism", en David Newton-De Molina (comp.), *On Literary Intention*, Edinburgh, 1976, pp. 55-73.

Clark, Stuart, "Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft", en *Past and Present*, 87, 1980, pp. 98-127.

——, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 1997.

Close, A. J., "*Don Quixote* y 'The Intentionalist Fallacy'", en *British Journal of Aesthtetics*, 12, 1972, pp. 19-39.

Coban, Alfred, *The Crisis of Civilization*, Londres, 1941.

Cochrane, Eric W., "Machiavelli: 1940-1960", en *Journal of Modern History*, 33, 1961, pp. 113-136.

Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1976.

Colish, Marcia L., "The Idea of Liberty in Machiavelli", en *Journal of the History of Ideas*, 32, pp. 323-350.

Collingwood, R. G., *An Autobiography*, Oxford, 1939 [traducción al español: *Autobiografía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974].

——, *The Idea of History*, Oxford, 1946 [traducción al español: *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965].

Coltman, Irene, *Private Men and Public Causes: Philosophy and Politics in the English Civil War*, Londres, 1962.

Corwin, Edward S., "'The Higher Law' Background of American Constitutional Law", en *Harvard Law Review*, 42, 1928-1929, pp. 149-195, 365-409.

——, *Liberty against Government*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1948 [traducción al español: *Libertad y gobierno: el origen, florecimiento y declinación de un famoso concepto jurídico*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1958].

Cox, Richard H., *Locke on War and Peace*, Oxford, 1960.

Cranston, Maurice, "Aquinas", en Maurice Cranston (ed.), *Western Political Philosophers*, Londres, 1964, pp. 29-36.

Cropsey, Joseph, "A Reply to Rothman", en *American Political Science Review*, 56, 1962, pp. 353-359.

Curley, E. M., *Descartes Against the Skeptics*, Oxford, 1978.

Dahl, Robert A., *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1963 [traducción en español: *Análisis sociológico de la política*, Barcelona, Fontanella, 1945].

Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965 [traducción en español: *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989].

Davidson, Donald, "Action, Reason and Cause", en *Journal of Philosophy*, 60, 1963, pp. 685-700.

——, "The Logical Form of Action Sentences", en Nicholas Rescher (comp.), *The Logic of Decision and Action*, Pittsburgh, 1967, pp. 81-95.

——, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984.

——, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en Ernest LePore (comp.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986, pp. 307-319.

Davies, E. T., *The Political Ideas of Richard Hooker*, Londres, 1964.

Defoe, Daniel, "The Shortest-Way with the Dissenters" [1702], en James T. Boulton (comp.), *Daniel Defoe*, Londres, 1965, pp. 88-99.

D'Entrèves, A. P., *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford, 1939.

Derrida, Jacques, *Of Gramatology*, Baltimore, 1976 [traducción en español: *De la gramatología*, México, Siglo XXI Editores, 1971].

——, *Writing and Difference*, Londres, 1978 [traducción en español: *Escritura y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989].

——, *Spurs: Nietzsche's Styles*, Chicago, 1979 [traducción en español: *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981].

Dibon, Paul, "Redécouverte de Bayle", en Paul Dibon (ed.), *Pierre Bayle: le philosophie de Rotterdam: etudes et documents*, Amsterdam, 1959, pp. vii-xvii.

Dickens, Charles, *Hard Times*, ed. David Craig, Londres, Penguin Classics, 1985 [1854] [traducción en español: *Tiempos difíciles*, Madrid, Cátedra, 1992].

Donagan, Alan, "Explanation in History", en *Mind*, 66, 1957, pp. 145-164.

Dray, William, *Laws and Explanations in History*, Oxford, 1957.

Dummett, Michael, *Frege: Philosophy of Language*, Londres, 1973.

——, "The Justification of Induction", en *Proceedings of the British Academy*, 59, 1973, pp. 201-232.

Dunn, John, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, 1969.

——, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge, 1980.

——, *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge, 1996.

Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, trad. S. A. Solovay y J. H. Mueller, Nueva York, 1964 [traducción al español: *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire, 1973.]

Eburne, Richard, *A Plain Pathway to Plantations* [1624], en *Folger Documents of Tudor and Stuart Civilization*, ed. Louis B. Wright, Ithaca, 1962.

Edling, Max y Ulf Mörkenstam, "Quentin Skinner: from Historian to Political Scientist", en *Scandinavian Political Studies* 18, 1995, pp. 119-132.

Elster, Jon, *Logic and Society*, Nueva York, 1978.

——, "Belief, Bias and Ideology", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Londres, 1982, pp. 123-148.

Elton, G. R., *The Practice of History*, Londres, 1969.

——, *Political History: Principles and Practice*, Londres, 1970.

——, *Return to Essentials*, Cambridge, 1991.

Elyot, sir Thomas, *The Book Named the Governor*, ed. S. E. Lehmberg, Londres, 1962 [1531].

Evans, Richard J., *In Defense of History*, Londres, 1997.

Femia, Joseph V., "An Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of Ideas", en Tully, James (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, pp. 156-175.

Fennor, William, *The Counter's Commonwealth* [1617], en *The Elizabethan Underworld*, ed. A. V. Judges, Londres, 1965, pp. 423-487.

Fish, Stanley, *Is There a Text in this Class?*, Cambridge, 1980 [traducción al español: "¿Hay un texto en esta clase?, en Elías José Palti (comp.) *Giro lingüístico e historia intelectual*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 217-236].

Foord, Archibald S., *His Majesty's Opposition, 1714-1830*, Oxford, 1958.

Foot, Philippa, "Moral Arguments", en *Mind*, 67, 1958, pp. 502-513.

Forster, E. M., *A Passage to India*, Londres, 1924 [traducción al español: *Pasaje a la India*, Madrid, Alianza, 2004].

Forster, Michael N., "On the Very Idea of Denying the Existence of Radically Different Conceptual Schemes", *Inquiry*, 41, 1998, pp. 133-185.

Foucault, Michel, "What is an Author?", en Harari Josué (comp.), *Textual Strategies*, Ithaca, 1979, pp. 141-160 [traducción en español: "¿Qué es un autor?", en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996].

——, *Power/ Knowledge*, ed. Colin Gordon, Brighton, 1980, p. 114.

Freundlieb, Dieter, "Identification, Interpretation, and Explanation: Some Problems in the Philosophy of Literary Studies", en *Poetics* 9, 1980, pp. 423-440.

Friedrich, C. J., "On Re-reading Machiavelli and Althusius: Reason, Rationality and Religion", en C. J. Firedrich (ed.), *Rational Decision*, Nueva York, 1964.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.

——, *Truth and Method*, Londres, 1975 [traducción en español: *Verdad y Método*, 2 vols., Salamanca, Sígueme, 1992].

Gang, T. M., "Intention", en *Essays in Criticism*, 7, 1957, pp. 175-186.

Gardiner, Patrick (comp.), *Theories of History*, Nueva York, 1959.

Garfinkel, Alan, *Forms of Explanation*, New Haven, 1981.

Gay, Peter, *Style in History*, Nueva York, 1974.

Geertz, Clifford, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

——, *Local Knowledge*, Nueva York, 1983 [traducción en español: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, trad. M. Aramburu, Barcelona, Paidós, 1996].

——, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, 2000 [traducción en español: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002].

Geuss, Raymond, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, 1981.

Gibson, Quentin, *The Logic of Social Enquiry*, Londres, 1960 [traducción al español: *La lógica de la investigación social*, Madrid, Tecnos, 1982].

Gilbert, Felix, *History: Choice and Commitment*, Cambridge, 1977.

Gombrich, E. H., *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, ed. rev., Londres, 1962 [traducción en español: *Arte e ilusión:*

estudio sobre la psicología de la representación pictórica, Barcelona, Gustavo Gili, 1982].

Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Brighton, 1978.

Gorman, David *et al.*, "Provocation on Belief", en *Social Epistemology*, I, 1987, pp. 97-108.

Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford, 1950.

——, *The Social Contract*, 2ª ed., Oxford, 1957.

Graham, Keith., *J.L. Austin: A Critique of Ordinary Language Philosophy*, Brighton, 1977.

——, "The Recovery of the Illocutionary Force", en *Philosophical Quarterly*, 30, 1980, pp. 141-148.

——, "Illocution and Ideology", en Mepham, John y D. H.Ruben, *Issues in Marxist Philosophy*, 4, Brighton, 1981, pp. 153-194.

——, "How Do Illocutionary Descriptions Explain?", en James Tully (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, pp. 147-155.

Green, John C., "Objectives and Methods in Intellectual History", en *Mississippi Valley Historical Review*, 44, 1957-1958, pp. 58-74.

Greenleaf, W. H., "Hobbes: The Problem of Interpretation", en Maurice Cranston y R. S. Peters (comps.), *Hobbes and Rousseau*, Nueva York, 1972.

——, "Hume, Burke and the General Will", en *Political Studies*, 20, 1972, pp. 131-140.

Grice, H. P., "Meaning", en *Philosophical Review*, 66, 1957, pp. 377-388.

——, "Utterer's Meaning and Intentions", en *Philosophical Review*, 78, 1969, pp. 147-177.

Guilhaumou, Jacques, "De l'histoire des concepts à la histoire linguistique des usages conceptuels", en *Gèneses*, 38, 2000, pp. 105-118.

Gunn, J. A. W., "After Sabine, After Lovejoy: The Languages of Political Thought", en *Journal of History and Politics*, 6, 1988-1989, pp. 1-45.

Gunnell, John G., *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge, 1979.

——, "Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology", en *American Political Science Review*, 76, 1982, pp. 317-327.

Gwyn, W. B., *The Meaning of the Separation of Powers*, Nueva Orleans, 1965.

Hacker, Andrew, "Capital and Carbuncles: the 'Great Books' Reappraised", en *American Political Science Review*, 48, 1954, pp. 775-786.

Hacking, Ian, "Language, Truth and Reason", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Londres, 1982, pp. 48-66.

——, "The Making and Molding of Child Abuse", en *Critical Inquiry*, 17, 1991 pp. 253-288.

——, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, 1995.

Hampsher-Monk, Iain, "Speech Acts, Languages or conceptual History?", en Iain Hampsher-Monk, Karen Tilmans y F. Van Free (comps.), *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam, 1988, pp. 37-50.

——, "The History of Political Thought and the Political History of Thought", en Dario Castiglione e Iain Hampsher-Monk (comps.), *The History of Political Thought in National Context*, Cambridge, 2001, pp. 159-174.

Hampshire, Stuart, *Thought and Action*, Londres, 1959.

Hancher, Michael, "Three Kinds of Intention", *Modern Language Notes*, 87, 1972, pp. 827-851.

Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, 1952.

Harlan, David, "Intellectual History and the Return of Literature", en *American Historical Review*, 94, 1989, pp. 581-609.

Harrison, W., "Texts in Political Theory", en *Political Studies*, 3, 1955, pp. 28-44.

Hart, Jeffrey P., *Viscount Bolingbroke, Tory Humanist*, Londres, 1965.

Hawthorn, Geoffrey, "Characterising the History of Social Theory", en *Sociology*, 13, 1979, pp. 475-482.

Hearnshaw, F. J. C., "Henry St. John, Viscount Bolingbroke", en F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social & Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age A. D. 1650-1750*, Londres, pp. 210-247.

Hempel, Carl, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, 39, 1942, pp. 35-48.

Hesse, Mary, "Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science", en Roger H. Stuewer (comp.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 5, Minneapolis, pp. 134-160.

——, "Is There an Independent Observation Language?", en R. G. Colodny

(comp.), *The Nature and Function of Scientific Theories*, Pittsburgh, 1970, pp. 35-77.

——, "Reasons and Evaluations in the History of Science", en Mikulás Teich y Robert Young (comps.), *Changing Perspectives in the History of Science*, Londres, 1973, pp. 127-147.

——, *The Structure of Scientific Inference*, Londres, 1974.

Hexter, J. H., *The History Primer*, Londres, 1971.

Hirsch, E. D., Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven, 1967.

——, "In Defense of the Author", en David Newton-De Molina (comp.), *On Literary Intention*, Edinburgh, 1976, pp. 87-103.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. Richard Tuck, Cambridge, 1978 [1651] [traducción en español: *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

Holdcroft, David, *Words and Deeds*, Oxford, 1978.

Hollinger, David, *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, 1985.

Hollis, Martin, "The Limits of Irrationality", en Bryan R. Wilson (comp.), *Rationality*, Oxford, 1970, pp. 214-220.

——, "Reason and Ritual", en Bryan R. Wilson (comp.), *Rationality*, Oxford, 1970, pp. 221-239.

——, "Wichcraft and Winchcraft", en *Philosophie of the Social Sciences*, 2, 1972, pp. 89-103.

——, "My Role and its Duties", en R. S. Peters (comp.), *Nature and Conduct*, Londres, 1974, pp. 180-199.

——, "The Social Destruction of Reality", en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Londres, 1982, pp. 67-86.

——, "Say it with Flowers", en James Tully (comp.) *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, pp. 135-146.

Hood, F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, 1964.

Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. A. S. McGrade, Cambridge, 1989 [1594].

Hough, Graham, *An Essay on Criticism*, Londres, 1966.

——, "An Eighth Type of Ambiguity", en David Newton-De Molina, *On Literary Intention*, Edinburgh, 1976, pp. 222-241.

Hoy, David, "Jacques Derrida", en Quentin Skinner (comp.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 43-64.

Hudson, Liam, *The Cult of the Fact*, Nueva York, 1972.

Hume, Robert D., *Reconstructing Contexts: The Aims and Principles of Archaeo-Historicism*, Oxford, 1999.

Humphrey, Lawrence, *The Nobles, or Of Nobility*, Londres, 1563.

Hylton, Peter, "The Nature of the Proposition and the Revolt against Idealism", en Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984, pp. 375-397 [traducción en español: *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990].

Inglis, Fred, *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*, Cambridge, 2000.

Iser, Wolfgang, "The Reading Process: A Phenomenological Approach", en *New Literary History*, 3, 1972, pp. 279-299.

Jacob, James R. y Margaret C. Jacob, "The Anglican Origins of Modern Science: the Metaphysical Foundations of the Whig Constitution", en *Isis*, 7, 1980, pp. 251-267.

Jacob, Margaret C., *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Ithaca, 1976.

James, Susan, *The Content of Social Explanation*, Cambridge, 1984.

Jarvie, I. C., "Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology", en Borger, Robert y Frank Cioffi (comps.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, 1970, pp. 231-248.

Jarvie, I. C. y Joseph Agassi, "The Problem of the Rationality of Magic", en Bryan Wilson (comp.), *Rationality*, Londres, 1970, pp. 172-193.

Jaspers, Karl, *The Great Philosophers*, vol. 1, Londres, 1962 [traducción al español: *Los grandes filósofos*, 3 vols., Madrid, Tecnos, 1993-1998].

Jauss, Hans Robert, "Literary History as a Challenge to Literary Theory", en *New Literary History*, 2, 1970, pp. 7-37.

Jenssen, Peter L., "Political Thought as Traditionary Action: the Critical Response to Skinner and Pocock", en *History and Theory*, 24, 1985, pp. 115-146.

Jones, Robert A., "On understanding a Sociological Classic", en *American Journal of Sociology*, 83, 1977, pp. 279-319.

——, "The New History of Sociology", *Annual Review of Sociology*, vol. 9, agosto 1983, pp. 447-469.

Jones, W. T., *Machiavelli to Bentham*, en Edward M. Sait (ed.), *Masters of Political Thought*, 3 vols., Londres, 1947, vol. 2.

Joyce, James, *Ulysses*, Harmondsworth, 1969 [1922] [traducción al español: *Ulises*, Buenos Aires, Enrique S. Rueda Editor, 1986].

Juhl, P. D., "Can the Meaning of a Literary Work Change?", en A. P. Foulkes (comp.), *The Uses of Criticism*, Frankfurt, 1976, pp. 133-156.

——, *Interpretation*, Princeton, 1980.

Kaufman, Arnold S., "The Nature and Function of Political Theory", en *Journal of Philosophy*, 51, 1954, pp. 5-22.

Keane, John, "More Theses on the Philosophy of History", en James Tully (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, pp. 204-217.

Kenny, Anthony, *Action, Emotion and Will*, Londres, 1963.

King, Preston, "The Theory of Context and the Case of Hobbes", en Preston King (comp.), *The History of European Ideas*, Londres, 1983, pp. 285-315.

——, "Historical Contextualism: The New Historicism?", en *History of European Ideas*, 21, 1995, pp. 209-233.

Kiremidjian, G. D., "The Aesthetics of Parody", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 28, 1969-1970, pp. 231-243.

Kjellström, Peter, "The Narrator and the Archaeologist: Modes of Meaning and Discourse in Quentin Skinner and Michel Foucault", *Statvetenskaplig Tidskrift*, 98, 1995, pp. 21-41.

Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe, Londres, 1985.

——, "Linguistic Change and the History of Events", en *Journal of Modern History*, 61, 1989, pp. 649-666.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962 [traducción en español: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985].

——, *The Essential Tension*, Chicago, 1977.

Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, vol. 2: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haya, 1964.

LaCapra, Dominik, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", en *History and Theory*, 19, 1980, pp. 245-276.

Ladurie, E. Le Roy, *The Peasants of Languedoc*, trad. John Day, Londres, 1974.

Laing, R. D. y A. Esterson, *Sanity, Madness, and the Family*, 2ª ed., Londres, 1970.

Lakatos, Imre, *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*, eds. John Worrall y Gregory Currie, Cambridge, Massachusetts, 1978, vol. I.

Laudan, Larry, *Progress and its Problems*, Berkeley, 1977.

Lear, Jonathan, "Leaving the World Alone", *Journal of Philosophy*, 79, 1982, pp. 382-403.

——, "Ethics, Mathematics and Relativism", en *Mind*, 92, 1983, pp. 38-60.

Leeuwen, T. M., *The Surplus of Meaning*, Amsterdam, 1981.

Lemon, M. C., *The Discipline of History and the History of Thought*, Londres, 1995.

Lerner, Max, "Introducción" a *Machiavelli, The Prince and The Discourses*, Nueva York, 1950.

Leslie, Margaret, "In Defence of Anachronism", en *Political Studies*, 18, 1970, pp. 433-447.

Levine, Joseph M., "Method in the History of Ideas: More, Machiavelli and Quentin Skinner", en *Annuals of Scholarship*, 3, 1986, pp. 37-60.

Lewis, David, *Convention*, Cambridge, 1969.

——, "Radical Interpretation", en *Synthèse*, 27, 1974, pp. 331-344.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge, 1988 [1690] [traducción en español: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995].

Lockyer, Andrew, "'Traditions' as Context in the History of Political Theory", en *Political Studies*, 27, 1979, pp. 201-217.

Louch, A. R., *Explanation and Human Action*, Oxford, 1966.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Nueva York, Torchbook, 1960 [traducción en español: *La gran cadena del ser: Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983].

Lukes, Steven, "On the Social Determination of Truth", en Robin Horton y Ruth Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, Londres, 1973.

——, *Essays in Social Theory*, Londres, 1977.

Macdonald, Graham y Philip Pettit, *Semantics and Social Science*, Londres, 1981.

Machiavelli, Niccolò, *Istorie Fiorentine*, ed. Franco Gaeta, Milán, 1962 [1525] [traducción en español: *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1978].

——, *Il Principe e Discorsi Sopra La Prima Deca di Tito Livio*, ed. Sergio Bertelli, Milán, 1960 [traducción en español: *El Príncipe*, Buenos Aires, Alianza, 1992].

MacIntyre, Alasdair, "A Mistake about Causality in Social Science", en Peter Laslett y W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Oxford, 1962, pp. 48-70.

——, *A Short History of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1966 [traducción al español: *Historia de la ética*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 1982].

——, *Against the Self-Images of the Age*, Londres, 1971 [traducción al español: *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982].

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1962 [traducción al español: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1970].

Makkreel, Rudolf A., "Traditional Historicism, Contemporary Interpretations of Historicity and the History of Philosophy", en *New Literary History*, 21, 1990, pp. 977-991.

Mandelbaum, Maurice, "The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy", en *History and Theory*, 6, 1967, pp. 413-419.

Mandell, David Paul, "The History of Political Thought as a 'Vocation': A Pragmatist Defense", en Jason A. Frank y John Tambornino (comps.), *Vocations of Political Theory*, Minneapolis, 2000, pp. 118-142.

Mansfield, Harvey, *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*, Chicago, 1965.

Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, ed. y trad. Alan Gewirth, 2 vols., Nueva York, 1951-1952 [*Defensor Pacis*, 1324] [traducción al español: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989].

Martin, Kingsley, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londres, 1962.

Martinich, A. P., *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, 1992.

McCloskey, Robert G., "American Political Thought and the Study of Politics", en *American Science Review* 51, 1957, pp. 115-129.

McCoy, Charles R. N., *The Structure of Political Thought*, Nueva York, 1963.

McCullagh, C. Behan, "The Intelligibility of Cognitive Relativism", en *Monist*, 67, 1984, pp. 327-340.

——. *The Truth of History*, Londres, 1998.

McCulloch, J. R., "Prefacio" a *Early English Tracts on Commerce*, ed. J. R. McCulloch, Cambridge, 1952, pp. iii-xv.

McGinn, Colin, "Charity, Interpretation, and Belief", en *Journal of Philosophy*, 74, 1977, pp. 521-535.

McGrade, Arthur S., "The Coherence of Hooker's Polity: the Books on Power", en *Journal of Philosophy of Ideas*, 24, 1963, pp. 163-182.

Melden, A. I., *Free Action*, Londres, 1961.

Merkl, Peter, *Political Continuity and Change*, Nueva York, 1967.

Mew, Peter, "Conventions on Thin Ice", en *Philosophical Quarterly*, 21, 1971, pp. 352-356.

Mintz, Samuel I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, 1962.

Monter, E. William, "Inflation and Witchcraft: the Case of Jean Bodin", en Theodore K. Raab y Jerrold Seigel (comps.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

Morgenbesser, Sidney, "Is it a Science?", en *Social Research*, 33, 1966, pp. 255-271.

Morris, Christopher, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford, 1953.

——, "Montesquieu and the Varieties of Political Experience", en David Thompson (comp.), *Political Ideas*, Londres, 1966, pp. 79-94.

Morris Jones, Huw, "The Relevance of the Artist's Intentions", en *British Journal of Aesthetics*, 4, 1964, pp. 138-145.

Mortimore, G. W. y J. B. Maund, "Rationality in Belief", en S. I. Benn y G. W. Mortimore (comps.), *Rationality and the Social Sciences*, Londres, 1976, pp. 11-33.

Mulligan, Lotte, Judith Richards y John Graham, "Intentions and Conventions: A Critique of Quentin Skinner's Method for the Study of the History of Ideas", en *Political Studies*, 27, 1979, pp. 84-98.

[Mun, Thomas], *A Discourse of Trade from England unto the East Indies*, en, *Early English Tracts on Commerce*, ed. J. R. McCulloch, Cambridge, 1952 [1621], pp. 1-47.

Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Londres, 1970.

Murphy, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1951.

Namier, L. B., *England in the Age of the American Revolution*, Londres, 1930.

——, *The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2ª ed., Londres, 1957.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, 1985.

Nelson, Leonard, "What is the History of Philosophy?", en *Ratio*, 4, 1962, pp. 122-135.

Newton-De Molina, David (comp.), *On Literary Intention*, Edinburgh, 1976.

Newton-Smith, W. H., *The Rationality of Science*, Londres, 1981.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trad. Carol Diethe, Cambridge, 1994 [1887] [traducción al español: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Buenos Aires, Alianza, 1998].

Norval, Aletta J., "The Things We Do with Words – Contemporary Approachs to the Analysis of Ideology", en *British Journal of Political Science*, 30, 2000, pp. 313-346.

Novick, Peter, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, Cambridge, 1988.

Oakley, Francis, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, 1984.

——, *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden, 1999.

Owen, David, "Political Philosophy in a Post-imperial Voice", en *Economy and Society*, 28, 1999, pp. 520-549.

Palonen, Kari, "Quentin Skinner's Rhetoric of Conceptual Change", en *History of the Human Sciences*, 10, 1997, pp. 61-80.

——, "Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change", *Finnish Yearbook of Political Thought*, 3, 1999, pp. 41-59.

Papineau, David, *For Science in the Social Sciences*, Londres, 1978.

Pareckh, B. y R. N. Berki, "The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology", en *Journal of the History of Ideas*, 34, 1973, pp. 163-184.

Parkin, Charles, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge, 1956.

Petrey, Sandy, *Speech Acts and Literary Theory*, Londres, 1990.

Plamenatz, John, *Man and Society*, Londres, 1963.

Plucknett, Theodore F. T., "Bonham's Case and Judicial Review", en *Harvard Law Review*, 40, 1926-1927, pp. 30-70.

Pocock, J. G. A., "The History of Political Thought: A Methodological Enquiry", en Peter Laslett y W.G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Oxford, 1962, pp. 183-202.

——, "Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", en *William and Mary Quarterly*, 22, 1965, pp. 549-583.

——, "Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech", en *Political Theory*, 1, 1973, pp. 27-45.

——, "Political Ideas as Historical Events: Political Philosophers as Historical Actors", en Melvin Richter (comp.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, 1980, pp. 139-158.

——, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1985.

——, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century: A Rissue with a Retrospect*, Cambridge, 1987.

Popkin, Richard H., "Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume", en *Journal of the History of Ideas*, 14, 1953, pp. 292-303.

——, "The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge", en Norman S. Care y Robert H. Grimm (comps.), *Perception and Personal Identity*, Cleveland, 1969, pp. 3-24.

——, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, California, 1979.

Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 4ª ed., Londres, 1962 [traducción al español: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967].

Pratt, Mary Louise, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington, 1977.

Prezzolini, Giuseppe, *Machiavelli*, trad. G. Savini, Londres, 1968 [traducción en español: *Maquiavelo*, Barcelona, Pomaire, 1968].

Price, Russell, "The Senses of *Virtù* in Machiavelli", en *European Studies Review*, 3, 1973, pp. 316-317.

Prudovsky, Gad, "Can We Ascribe to Past Thinkers Concepts They Had No Linguistic Means to Express?", en *History and Theory*, 36, 1997, pp. 15-31.

Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975.

——, *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981.

Quine, W. V. O., *World and Object*, Nueva York, 1960.

——, *From a Logical Point of View*, Cambridge, 1961.

Quintilian, *Institutio Oratoria*, ed. y trad. H. E. Butler, 4 vols., Londres, 1920-1922 [traducción al español: *Instituciones oratorias*, Madrid, Hernando, 1942].

Raab, Felix, *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*, Londres, 1964.

Rée, Jonathan, "The Vanity of Historicism", en *New Literary History*, 22, 1991, pp. 961-983.

Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. A. D. Woozley, Londres, 1941.

Richards, I. A., *Practical Criticism*, Londres, 1929.

Richter, Melvin, "Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory", en *Political Theory*, 14, 1986, pp. 604-637.

——, "*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas", en *Journal of the History of Ideas*, 48, 1987, pp. 247-263.

——, *The History of Social and Political Concepts: A Critical Introduction*, Oxford, 1995.

Rickman, H. P., *Understanding and the Human Studies*, Londres, 1967.

Ricoeur, Paul, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en *New Literary History*, 5, 1981, pp. 91-117.

——, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. John B. Thompson, Cambridge, 1981.

Roberts, Geoffrey, "Narrative History as a Way of Life", *Journal of Contemporary History*, 31, 1996, pp. 221-228.

Roberts, Lewes, *The Treasure of Traffike or a Discourse of Forraigne Trade* [1641], en J. R. McCulloch (ed.), *Early English Tracts on Commerce*, Cambridge, 1952, pp. 49-113.

Robinson, Howard, *Bayle the Sceptic*, Nueva York, 1931.

Rorty, Richard, "The World Well Lost", en *Journal of Philosophy*, 69, 1972, pp. 649-665.

——, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Nueva Jersey, 1979 [traducción en español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983].

——, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy*, 80, 1983, pp. 583-589.

——, "Solidarity or Objectivity", en John Rajchman y Cornel West (comps.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, 1985, pp. 3-19.

Rosebury, Brian, "Irrecoverable Intentions and Literary Interpretation", en *British Journal of Aesthetics*, 37, 1997, pp. 15-27.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Nueva York, 1946 [traducción en español: *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 1994].

Ryan, Alan, "John Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie", en *Political Studies*, 13, 1965, pp. 219-230.

Sabine, George, *A History of Political Theory*, 3ª ed., Londres, 1951 [traducción en español: *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945].

Saccone, Eduardo, "*Grazia, Sprezzatura, Affettazione* in the *Courtier*", en Robert W. Hanning y David Rosand (comps.), *Castiglione: The Ideal and the Real in Renaissance Culture*, Londres, 1983, pp. 45-67.

Sampson, R. V., *Progress in the Age of Reason*, Cambridge, 1956.

Schiffer, Stephen R., *Meaning*, Oxford, 1972.

Schmidt, James, "How Historical is *Begriffsgeschichte?*", en *History of European Ideas*, 25, 1999, pp. 9-14.

Schochet, Gordon, "Quentin Skinner's Method", en *Political Theory*, 2, 1974, pp. 261-276.

Schutz, Alfred, "The Social World and the Theory of Social Action", en *Social Research*, 27, 1960, pp. 203-221.

Searle, John, "Meaning and Speech Acts", en *Philosophical Review*, 71, 1962, pp. 423-432.

——, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, pp. 60-61 [traducción al español: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1989].

Seidman, Steven, "Beyond Presentism and Historicism: Understanding the History of Social Science", en *Sociological Inquiry*, 53, 1983, pp. 79-94.

Seliger, Martin, *The Liberal Politics of John Locke*, Londres, 1968.

Shakespeare, William, *King Lear*, en *The Complete Works*, ed. Stanley Wells y Gary Taylor, Oxford, 1988 [traducción al español: *El Rey Lear*, trad. José María Valverde, Barcelona, Planeta, 1980].

Shapiro, Ian, "Realism in the Study of the History of Ideas", en *History of Political Thought*, 3, 1982, pp. 535-578.

Shirley, F. J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Londres, 1949.

Sibley, Mulford Q., "The Place of Classical Theory in the Study of Politics", en Roland Young (comp.), *Approaches to the Study of Politics*, Chicago, 1958.

Skinner, Quentin, "The limits of Historical Explanation", en *Philosophy*, 41, 1966, pp. 199-215.

——, "Conventions and the Understanding of Speech-Acts", en *Philosophical Quarterly*, 20, 1970, pp. 118-138.

——, "On Performing and Explaining Linguistic Actions", en *Philosophical Quarterly*, 21, 1971, pp. 1-21.

——, "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", en *New Literary History*, 3, 1972, pp. 393-408.

——, "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", en *Political Theory*, 23, 1974, pp. 277-303.

——, "Hermeneutics and the Role of History", en *New Literary History*, 7, 1975, pp. 209-232.

——, "Action and Context", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 52, 1978, pp. 57-69.

——, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: *The Renaissance*, Cambridge, 1978.

——, "From Hume's Intentions to Deconstruction and Back', en *The Journal of Political Philosophy* 4, 1996, pp. 142-154.

——, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, 1998, pp. 116-17 [traducción en español: *La libertad antes del liberalismo*, trad. Fernando Escalante, México, CIDE, Taurus, 2004].

Skorupski, John, *Symbol and Theory*, Cambridge, 1976.

——, "The Meaning of Another Culture's Beliefs", en Christopher Hookway y

Philip Pettit (comps.), *Action and Interpretation*, Cambridge, 1978, pp. 83-106.

Smith, R. Jack, "Intention in an Organic Theory of Poetry", en *Sewanee Review*, 56, 1948, pp. 625-633.

Spitz, J. F., "Comment lire les textes politiques du passé? Le programme méthodologique de Quentin Skinner", en *Droits*, 10, 1989, pp. 133-145.

Stark, Werner, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londres, 1960.

Stern, Laurent, "On Interpreting", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 39, 1980, pp. 119-129.

Stevenson, C. L., *Facts and Values*, New Haven, 1963.

Stewart, John B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Nueva York, 1963.

Stout, Jeffrey, *The Flight from Authority*, Notre Dame, 1981.

Stove, D. C., *Popper and After*, Oxford, 1982.

Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952 [traducción al español: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1996].

——, *Natural Right and History*, Chicago, 1953 [traducción al español: *Derecho Natural e Historia*, trad. Ángeles Leiva y Rita Da Costa, pról. Fernando Vallerpía, Barcelona, Círculo de lectores, 2002].

——, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1957 [traducción al español: *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970].

——, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, 1958 [traducción al español: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964].

—— y Joseph Cropsey, *The History of Political Philosophy*, Chicago, 1963.

Strawson, P. F., *An Introduction to Logical Theory*, Londres, Methuen, 1952 [traducción en español: *Introducción a una teoría de la lógica*, Buenos Aires, Nova, 1963].

——, *Logico-Linguistic Papers*, Londres, 1971 [traducción al español: *Ensayos logico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 2002].

Strout, Cushing, "Border Crossings: History, Fiction, and *Dead Certainties*", en *History and Theory*, 31, 1992, pp. 153-162.

Supple, B. E., *Commercial Crisis and Change in England 1600-1642: A Study in the Instability of a Mercantile Economy*, Cambridge, 1959.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952.

Tarlton, Charles D., "Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Thought", en *History and Theory*, 12, 1973, pp. 307-328.

Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938 [traducción en español: *La religión en el arte del capitalismo: un estudio histórico*, Madrid, Galo Saez y Editorial Revista de Derecho Privado, 1936].

Taylor, A. E., "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, 13, 1938, pp. 406-424.

Taylor, Charles, *The Explanation of Behaviour*, Londres, 1964.

——, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Review of Metaphysics*, 25, 1971, pp. 3-51.

——, "Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*", en Steven Holtzman y Christopher Leich (comps.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Londres, 1981, pp. 191-210.

——, "The Hermeneutics of Conflict", en James Tully (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, pp. 218-228.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971.

Thompson, Martyn P., "Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning", en *History and Theory*, 32, 1993, pp. 248-272.

Thorne, S. E., "Dr. Bonham's Case", en *Law Quarterly Review*, 54, 1938, pp. 543-552.

Travis, Charles, *Saying and Understanding*, Oxford, 1975.

Trevor-Roper, H. R., *Religion, the Reformation and Social Change*, Londres, 1967.

Tuck, Richard, "The Contribution of History", en Robert E. Goodin y Philip Pettit (comps.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, 1993, pp. 72-89.

Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961.

Tully, James, "The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics", en James Tully (comp), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, pp. 7-25.

——, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, 1993.

——, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, 1995.

Esta edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2007,
en ABRN Producciones Gráficas SRL, W. Villafañe 468,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber, Gabriel Cohn

Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana, Javier Auyero

Romanticismo político (2ª ed.), Carl Schmitt

Sobre la individualidad y las formas sociales, Georg Simmel

Historia y representación, José Sazbón

Vidas beligerantes, Javier Auyero

La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880, Hilda Sabato

Memorias de la pampa gringa. Recuerdos de Primo Rivolta, Luis Bellini y Camila Cugino de Priamo, Luis Priamo

Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición, Arcadio Díaz Quiñones

Lenguaje, política e historia, Quentin Skinner

LICENCIA CREATIVE COMMONS
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5

Usted es libre de:
* copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:
- **Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Sin obras derivadas**. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

* Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
* Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.